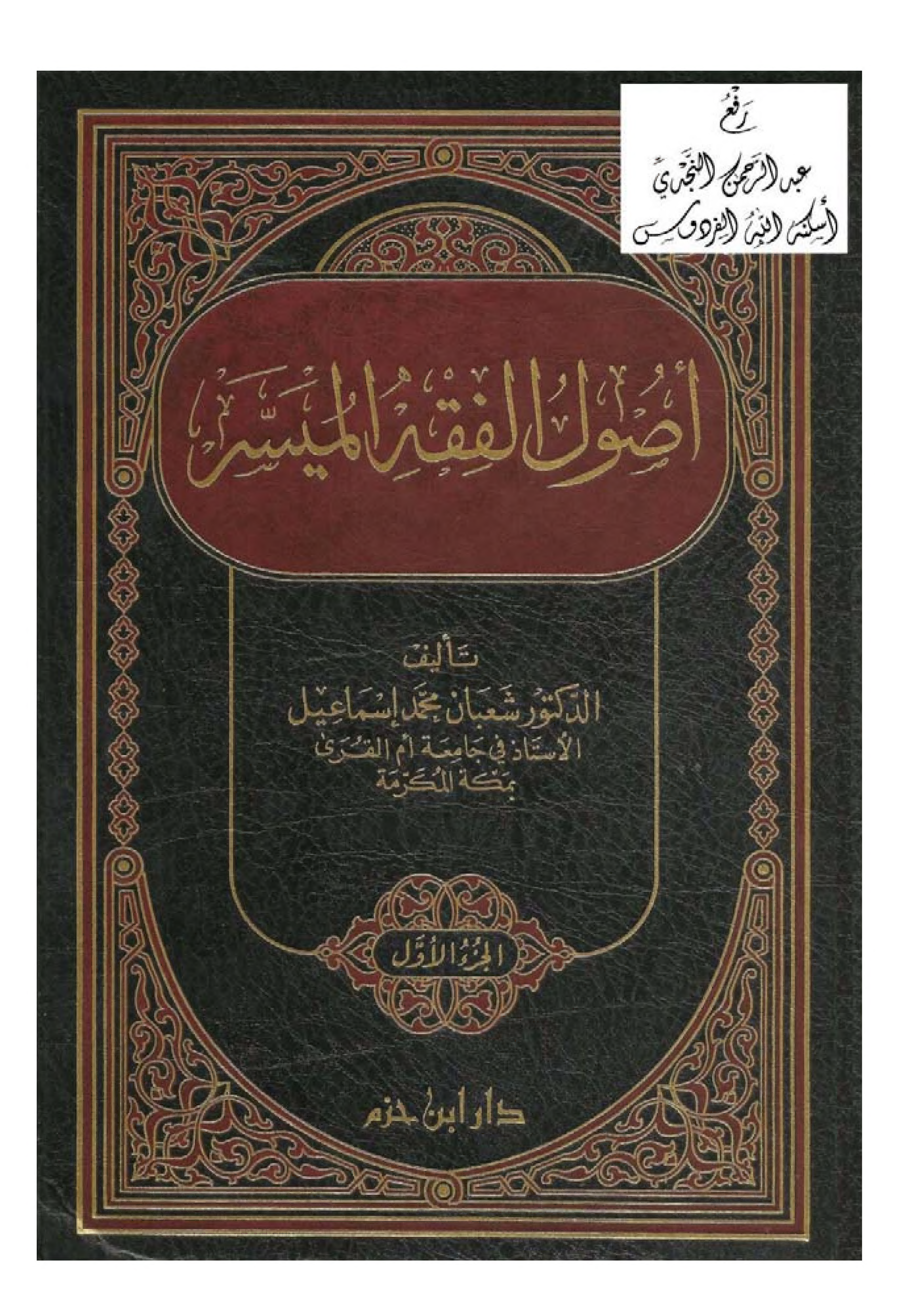
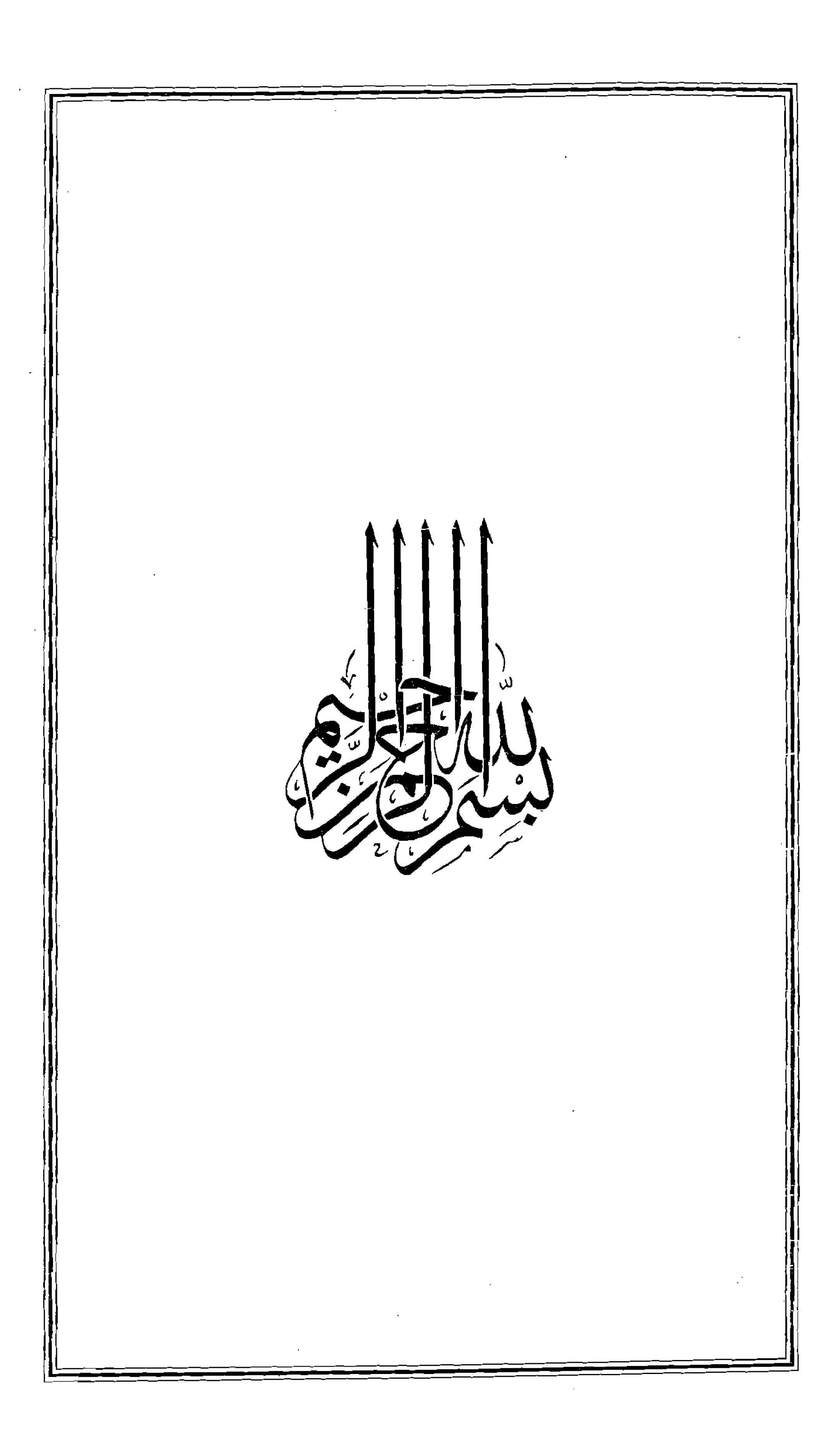

أصول الفقه الميسر
تأليف
الدكتور شعبان محمد إسماعيل
الأستاذ في جامعة أم القرى
بمكة المكرمة
الجزء الأول
دار ابن حزم
رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

أصول الفقه الميسر

(١)


بسم الله الرحمن الرحيم

أصول الفقه الميسر

تأليف
الدكتور شعبان محمد إسماعيل
الأستاذ في جامعة أم القرى
بمكة المكرمة

الجزء الأول

دار ابن حزم

طَبعَة دَار ابن حَزم الأولى

١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م

ISBN 978-9953-81-651-7



الكتب والدراسات التي تصدرها الدار تعبر عن آراء واجتهادات أصحابها

دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان - ص.ب: 14/6366

هاتف وفاكس: 701974 - 300227 (009611)

بريد إلكتروني: ibnhazim@cyberia.net.lb

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن دعا بدعوته وتمسك بسنته إلى يوم الدين.

وبعـــد:

فمن فضل الله تعالى على عباده: أنه سبحانه بعد أن استخلفهم على هذه البسيطة تولاهم بالعناية والتوجيه وبيان المنهج الذى يجب أن يسيروا عليه فى هذه الحياة. جاء ذلك واضحاً فى قصة آدم عليه السلام. قال تعالى: ﴿قَالَ ٱهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًۢا ۖ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۖ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ﴿١٢٣﴾ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ أَعْمَىٰ ﴿١٢٤﴾ قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِىٓ أَعْمَىٰ وَقَدْ كُنتُ بَصِيرًا ﴿١٢٥﴾ قَالَ كَذَٰلِكَ أَتَتْكَ ءَايَـٰتُنَا فَنَسِيتَهَا ۖ وَكَذَٰلِكَ ٱلْيَوْمَ تُنسَىٰ ﴿١٢٦﴾ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِى مَنْ أَسْرَفَ وَلَمْ يُؤْمِنۢ بِـَٔايَـٰتِ رَبِّهِۦ ۚ وَلَعَذَابُ ٱلْـَٔاخِرَةِ أَشَدُّ وَأَبْقَىٰٓ﴾. [طه: ١٢٣-١٢٧].

وتتابعت الشرائع- بعد ذلك- توضح منهج الله تعالى لكل أمة حسب ظروفها ومقتضيات أحوالها عن طريق رسول منها، وبلغتها التى تتخاطب بها.

قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ۖ فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾. [إبراهيم: ٤].

ولما شاء الله تعالى أن يختم هذه السلسلة المباركة من الأنبياء والمرسلين، اختار أفضل خلقه، وأكمل رسله، فحمله الرسالة الخاتمة التي حوت كل ما تحتاج إليه البشرية في حياتها الدنيوية، وما تعد له في حياتها الآخرة، فكانت بمثابة حجر الزاوية الذي يمسك أركان البناء.

قال تعالى: ﴿بَلْ جَآءَ بِٱلْحَقِّ وَصَدَّقَ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ [الصافات:٣٧].

ومقتضى كون شريعة سيدنا محمد ﷺ خاتمة المطاف ومتضمنة لمنهج الله تعالى في صورته الأخيرة، مقتضى ذلك ما يلي:

أولاً: حفظ أصول هذه الشريعة من التحريف والتبديل، وهذا ما تكفل به الحق تبارك وتعالى في قوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾[الحجر:٩].

ثانياً: جعل معجزتها الأساسية في كتاب يخاطب العقل، ويحقق مقتضيات الفطرة السليمة، والصفات الإنسانية الثابتة، وهو القرآن الكريم، فهو معجزة رسول الله ﷺ الكبرى، وآيته العظمى، عجز الإنس والجن أن يأتوا بمثله، أو بمثل أقصر سورة منه، ولا يزال إعجاز القرآن الكريم مستمرا، وسيظل هكذا حتى يرث الله الأرض ومن عليها.

ثالثاً: جمع هذه الشريعة بين ما هو ثابت لا يتغير بتغير الزمان أو المكان، وبين ما هو متغير حسب ظروف الناس وأحوالهم، توسعة على الناس، وتحقيقا لمصالحهم التي تختلف من حين لآخر.

ولذلك: كانت نصوص الشريعة من القرآن والسنة مشتملة على ما هو قطعي فى ثبوته أو دلالته، ولا مجال فيه للاجتهاد أو الرأي، وما هو ظني في ثبوته أو دلالته، ويقبل الاجتهاد واختلاف وجهات النظر، تمشياً مع طبيعة الحياة وتغير ظروف الناس، حتى تتسع الشريعة لكل ما يجدّ للناس من

وقائع، فيجد فيها المسلم حاجته، ولا يحتاج بعد ذلك إلى شيء من التشريعات الوضعية التي يظهر عجزها ونقصها من حين لآخر.

وبهذا تواكب الشريعة الإسلامية حركة الحياة في نموّها وازدهارها، من خلال وضع القواعد والضوابط التي تحقق مصالح العباد في ضوء روح الشريعة ومقاصدها العامة، وعلى أساس دلالات الألفاظ العربية – إفراداً وتركيباً– باعتبار أن القرآن الكريم نزل من عند الله تعالى بلسان عربي مبين، وكذلك السنة النبوية، فهي كلام أفصح العرب على الإطلاق وهو صلى الله عليه وسلم أفصح من نطق بالضاد.

رابعاً: أن الشريعة الإسلامية شريعة مبرهنة، فما من حكم إلا وله دليل يدل عليه، إما نصًا وإما إلحاقاً بالنص، كما قال الإمام الشافعي رحمه الله تعالى.

ومن هنا تظهر أهمية علم «**أصول الفقه**»، فهو العلم الذي يبين مصادر التشريع الإسلامي، وحجيتها، وترتيب الاستدلال بها، وكيفية استخراج الأحكام من هذه المصادر، كما يبين صفات الشخص الذي يستطيع أن يستنبط الأحكام من هذه المصادر، وهو المجتهد، حتى لا تكون هذه الشريعة ألعوبة في أيدي المنحرفين يقولون فيها من غير قيد ولا ضابط، وهذا ما بدا منتشراً في الآونة الأخيرة، فأصبح يفتي في هذه الشريعة كل من هبّ ودب، بدعوى الاجتهاد تارة، وبدعوى المصلحة ويسر الشريعة تارة أخرى، ولذلك فسدت الحياة، واضطربت أحوال الناس، واختلط عليهم الحلال بالحرام، قال تعالى: ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ۚ بَلْ أَتَيْنَٰهُم بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَن ذِكْرِهِم مُّعْرِضُونَ﴾[المؤمنون: ٧١]. وبسبب ذلك قال بعض العلماء: إن باب الاجتهاد قد أغلق، حتى لا يلجه من ليس أهلا له.

والكتب المؤلفة في علم «أصول الفقه» كثيرة، ومتنوعة الأساليب، ما بين مطول ومتوسط ومختصر، أسأل الله تعالى أن يجزي مؤلفيها خير الجزاء، فمنهم أخذنا هذه المعلومات المبوبة في ثنايا هذا الكتاب.

وليس فيه سوى نقل آراء العلماء وأدلتهم، مع المناقشة والترجيح، واختيار أصح الآراء، بأسلوب سهل مبسط، يستطيع فهمه الطالب المبتدئ، مع بيان المصادر والمراجع التي أخذت منها.

وقد رتبته على تمهيد وأربعة أبواب وخاتمة:

التمهيد: في مبادئ علم الأصول ونشأته ومدارسه.

الباب الأول: في الأدلة الشرعية.

الباب الثاني: في طرق استنباط الأحكام الشرعية.

الباب الثالث: في الاجتهاد والتقليد والإفتاء.

الباب الرابع: في الأحكام الشرعية.

الخاتمة: في خصائص التشريع الإسلامي.

ومن الله وحده أستمد العون والتوفيق.

وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم.

شعبان بن محمد بن إسماعيل

تمهيـد

في مبادئ علم «أصول الفقه» ونشأته ومدارسه

وسوف نتناول فيه:

تعريف أصول الفقه.

موضوعه.

استمداده.

مكانته وأهميته.

فائدة دراسة هذا العلم.

حكم تعلمه.

الفرق بين القواعد الأصولية والقواعد الفقهية.

نشأته ومراحلها في عصر الصحابة والتابعين - رضي الله عنهم- والأئمة المجتهدين.

تدوينه.

مناهجه ومدارسه.

تعريف أصول الفقه:

لأصول الفقه تعريفان، أحدهما: باعتباره مركباً إضافياً، وثانيهما: باعتباره علماً على هذا الفن.

أولاً: تعريفه باعتباره مركباً إضافياً:

«أصول الفقه» في أصل اللغة: مركب إضافي، يدل جزؤه على جزء المعنى، يعني: أن لكل لفظ من لفظي: «أصول، وفقه» معنىً مستقلاً، فيتوقف فهم معناه على فهم كل لفظ على حدة، فلابد من تعريف كل من 'الأصول' و 'الفقه'.

فالأصول: جمع أصل.

والأصل في اللغة يطلق على عدة معان:

أحدها: ما يبنى عليه غيره.

ثانيها: المحتاج إليه.

ثالثها: ما يستند تحقق الشيء إليه.

رابعها: ما منه الشيء.

خامسها: منشأ الشيء.

وأما في الاصطلاح: فيطلق على معان أربعة:

أحدها: الدليل كقولهم: أصل هذه المسألة الكتاب والسنة، أي دليلها.

الثاني: الرجحان كقولهم: الأصل في الكلام الحقيقة، أي الراجح عند السامع هو الحقيقة لا المجاز.

الثالث: القاعدة المستمرة، كقولهم: إباحة الميتة للمضطر على خلاف الأصل.

الرابع: الأصل المقيس عليه.

تعريف الفقه:

وأما الفقه فله معنيان: لغوي واصطلاحي.

أما معناه في اللغة: فإنه يطلق على ثلاثة معان:

أحدها: فهم غرض المتكلم من كلامه.

ثانيها: فهم الأشياء الدقيقة، فلا يقال: فقهت أن السماء فوقنا؛ لوضوح ذلك.

ثالثها: هو الفهم مطلقاً. وهذا هو الراجح.

قال الجوهري: الفقه الفهم، تقول فقهت كلامك- بكسر القاف- أفقهه بفتحها – في المضارع أي فهمت أفهم.

قال الله تعالى : ﴿فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٧٨].

وقال الله تعالى: ﴿مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ﴾ [هود: ٩١].

وقال تعالى: ﴿وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: ٤٤].

أما الفقه في الاصطلاح:

فهو «**العلمُ بالأحكام الشرعية العملية المتكسبُ من أدلتها التفصيلية**».

فقوله: «**العلم بالأحكام**» احترز به عن العلم بالذوات والصفات والأفعال.

وقوله: «**الشرعية**» احترز به عن العلم بالأحكام العقلية، كالعلم بأن الواحد نصف اثنين، وأن الكل أعظم من الجزء، وشبه ذلك كالطب والهندسة.

وعن العلم بالأحكام اللغوية وهي: نسبة أمر إلى آخر بالإيجاب أو بالسلب، كعلمنا بقيام زيد أو بعدم قيامه.

وقوله: «**العملية**» احترز به عن العلم بالأحكام الشرعية العلمية، وهي أصول الدين، كالعلم بكون الإله واحداً سميعاً بصيراً، وكذلك يخرج أصول الفقه على ما قاله الإمام الرازي في المحصول؛ لأن العلم بكون الإجماع - مثلاً - حجة ليس علماً بكيفية عمل.

وقوله: «**المكتسبُ**» بالرفع، احترز به عن علم الله تعالى، وعلم ملائكته بالأحكام الشرعية العملية، وكذلك علم رسول الله ﷺ الحاصل من غير اجتهاد، بل بالوحي، وكذلك علمنا بالأمور التي علم بالضرورة كونها من الدين، كوجوب الصلوات الخمس وشبهها، فالعلم بجميع هذه الأشياء ليس بفقه؛ لأنها غير متكسبة.

وقوله: «**من أدلتها التفصيلية**» احترز به عن العلم الحاصل للمقلد في المسائل الفقهية، فإنها علم بأحكام شرعية عملية، لكنها مكتسبة من أدلة إجمالية؛ فإن المقلد لم يستدل على كل مسألة بدليل مفصل، بل بدليل واحد يعم جميع المسائل، وهو: فتوى الذي أفتاه.

ثانياً: تعريف أصول الفقه باعتباره علماً:

عرف القاضي البيضاوي أصول الفقه - باعتباره علماً - بقوله: «هو معرفة دلائل الفقه إجمالاً وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد»[(١)].

شرح التعريف:

قوله: «معرفة» جنس في التعريف، فيشمل أصول الفقه وغيره.

وقوله: «دلائل الفقه» هو جمع مضاف يفيد العموم، فيعم الأدلة المتفق عليها والمختلف فيها.

والأدلة المتفق عليها أربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس.

وأما المختلف فيها: فكالاستصحاب، والاستحسان، والمصالح المرسلة، وقول الصحابي، وشرع من قبلنا، وسد الذرائع وغير ذلك، وحينئذ فيحترز به عن ثلاثة أشياء:

أحدها: معرفة غير الأدلة كمعرفة الفقه ونحوه.

الثاني: معرفة أدلة غير الفقه كأدلة النحو والتوحيد.

---

(١) وعرفه بعض العلماء بأنه: القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية.

وهذه القواعد نوعان:

قواعد لغوية: كقولنا: اللفظ العام يتناول جميع أفراده قطعاً ما لم يخصص، والمشترك بين معنيين أو أكثر لا يراد به إلا معنى واحد. إلى آخر القواعد اللغوية التي اشتمل عليها علم الأصول.

قواعد شرعية: وهى المتعلقة بالأسس التي بنى عليها الشارع أحكامه، والأغراض التي تحقق مصالح العباد، مثل: الأصل في الأشياء الإباحة، ومالا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وأن الأحكام الشرعية تقوم على دعامتين: جلب المنافع ودفع المفاسد وهكذا.

انظر: الإحكام للآمدي (١/ ٧،٨)، الحاصل (١/ ٢٢٨)، نهاية السول (١/ ٧ وما بعدها) تحقيق الدكتور شعبان إسماعيل.

الثالث: معرفة بعض أدلة الفقه، كالباب الواحد من أصول الفقه، فإنه جزء من أصول الفقه، فلا يُسمى أصول الفقه، ولا يسمى العارف به أصولياً؛ لأن بعض الشيء لا يكون نفس الشيء.

والمراد بمعرفة الأدلة: أن يعرف أن الكتاب والسنة والإجماع والقياس أدلة يحتج بها، وأن الأمر للوجوب وغير ذلك.

وقوله: «إجمالاً» أشار به إلى أن المعتبر في حق الأصولي إنما هو معرفة الأدلة من حيث الإجمال، ككون الإجماع حجة، وكون الأمر للوجوب وما إلى ذلك.

وقوله: «وكيفية الاستفادة منها» هو مجرور بالعطف على دلائل، أي استنباط الأحكام الشرعية منها، وذلك يرجع إلى معرفة شرائط الاستدلال، كتقديم النص على الظاهر، والمتواتر على الآحاد وغير ذلك.

وقوله: «وحال المستفيد» هو مجرور أيضاً بالعطف على دلائل، أي ومعرفة حال المستفيد، وهو طالب حكم الله تعالى من الدليل، وهو المجتهد، فيكون المستفيد مراداً منه المجتهد، لا مطلق طالب حكم الله تعالى، فلا يدخل فيها المقلد كما ادَّعاه بعض العلماء.

والخلاصة: أن تعريف أصول الفقه بما تقدم يدل على المحاور التي يدور حولها علم «أصول الفقه» وهي: معرفة الأدلة الشرعية التي تؤخذ منها الأحكام، ومعرفة كيفية استنباط الأحكام من هذه الأدلة، ومعرفة صفات وشروط الشخص الذي يستطيع أن يستنبط هذه الأحكام، وهو المجتهد.

فمعرفة كل واحد من هذه الأمور أصل من أصول الفقه، لذلك قال: «أصول الفقه».

موضوعه:

إن موضوع كل علم: هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية الخارجة عن حقيقته وملحقة به.

وقد اختلف العلماء في موضوع «أصول الفقه» على عدة مذاهب:

المذهب الأول:

أن موضوعه: الدليل الشرعي الكلي، من حيث ما يثبت به من الأحكام الكلية، فإن الأصولي يبحث في الأدلة الشرعية وحجيتها وما ثبت بها من الأحكام بصورة إجمالية، ككون القياس حجة ودليلا تثبت به الأحكام كما تثبت بسائر الأدلة الأخرى، وككون الأمر العاري عن القرينة يدل على الوجوب، والنهي يدل على الحرمة، وأن العام يحمل على عمومه ما لم يدل دليل على التخصيص، وأن المتأخر ينسخ المتقدم، وأن الحقيقة مقدمة على المجاز، وأن النص يقدم على الظاهر....إلخ.

وهذا المذهب هو الذي يتفق مع المحاور التي يدور حولها علم الأصول وهي: معرفة الأدلة الشرعية، وكيفية استنباط الأحكام من هذه الأدلة، وشروط الشخص الذي يستطيع استنباط الأحكام من الأدلة، وهو المجتهد.

ولذلك عرفه القاضي البيضاوي بقوله: «أصول الفقه: معرفة دلائل الفقه إجمالاً، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد».

المذهب الثاني:

أن موضوعه: هو الأحكام الشرعية، من حيث ثبوتها بالأدلة. وهو مذهب بعض الحنفية.

وهو مذهب ضعيف، فإن الأحكام الشرعية هي: ثمرة الأدلة، وهي موضوع الفقه، فكيف تكون موضوع الأصول ولعل السبب في هذا الاتجاه:

أن الحنفية لهم في أصول الفقه منحى خاص، حيث يربطون القواعد الأصولية بالفروع الفقهية، حتى إنهم في بعض الأحيان يغيرون بعض القواعد الأصولية إذا خالفت الفروع وهو اصطلاح، ولا مشاحة فيه.

المذهب الثالث:

أن موضوعه الأدلة والأحكام، وهو رأى عبيد الله بن مسعود البخاري الحنفي، الملقب بصدر الشريعة المتوفى سنة ٧٤٧هـ.

ولعل وجهة نظره: ما قلته آنفا، من الربط بين الأصول والفروع عند الحنفية، فبعض المباحث الأصولية ناشئة عن الأدلة، مثل: العموم والخصوص، والاشتراك والانفراد، وبعضها ناشئ عن الأحكام، ككون الحكم متعلقاً بفعل هو عبادة، أو معاملة ولا رجحان لأحدهما على الآخر، فالحكم على أحدهما بأنه موضوع، وعلى الآخر بأنه تابع تحكّم وترجيح بدون مرجح.

المذهب الرابع:

أن موضوعه الأدلة الشرعية، والمرجحات، وصفات المجتهد.

وهو مذهب فيه قصور واضح... فإذا اتفقنا مع القائلين به من أن موضوعه: الأدلة الشرعية، فإن المرجحات وصفات المجتهد لا يمثلان موضوعات علم الأصول، فهي أوسع من ذلك بكثير، فأين مبحث دلالات الألفاظ، وأين الناسخ والمنسوخ، وسائر الموضوعات التي يعرفها الدارس لهذا العلم؟!

ولذلك: نرى رجحان المذهب الأول، لما سبق أن قلناه، من أنه يتفق مع طبيعة هذا العلم، ويحقق المحارو الثلاثة التي يدور حولها «أصول الفقه»[(١)].

استمداده:

إن المتأمل في هذا العلم يجد فيه موضوعات تتعلق بعلوم شتى، بعضها يرجع إلى العقيدة مثل: عصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وحقيقة التكليف، وهل الكفار مكلفون بفروع الشريعة؟ وحكم الأشياء قبل ورود التكليف، وحكم أهل الفترة، وهل العقل كافٍ في التكليف، وغير ذلك من الأمور الاعتقادية. وبعضها يرجع إلى اللغة العربية وآدابها، مثل الحديث عن اللغات وأول من وضعها، وهل يجرى فيها القياس؟، ودلالات الألفاظ، من العام والخاص، والمطلق والمقيد، والمشترك اللفظي، والمترادف، ودلالة المنطوق والمفهوم، ومعاني الحروف، وما إلى ذلك من موضوعات كثيرة تتعلق باللغة. كما يجد في هذا العلم العديد من الموضوعات المتعلقة بعلوم البلاغة، كالحقيقة والمجاز، والصريح والكناية، وما الحكم لو تعارضت الحقيقة والمجاز؟ كذلك يجد القارئ كثيراً من الأحكام الشرعية كالواجب، والمندوب، والمباح والمكروه والحرام، والصحة والفساد، والأداء، والإعادة، والقضاء، وسائر الأحكام المتعلقة بعلم الفقه، أو كما يسميه بعض العلماء بعلم «الفروع» في مقابلة علم «الأصول».

كذلك يلحظ القارئ لعلم الأصول: مراعاة الشريعة لمصالح العباد في العاجل والآجل، وهو ما أطلق عليه العلماء مقاصد الشريعة، وهو ما

---

(١) من أراد المزيد في هذا الموضوع فليراجع: المستصفى للإمام الغزالي (١/ ٥)، الإحكام للآمدي (١/ ٥) تيسير التحرير (١/ ١٨)، التوضيح على التنقيح (١/ ٢٢)، حاشية البناني على شرح جمع الجوامع (١/ ٣٥)، أصول الفقه: الحد والموضوع والغاية للأستاذ الدكتور يعقوب الباحسين، أصول الفقه: تاريخه ورجاله للدكتور شعبان إسماعيل.

أضافه الإمام الشاطبي إلى علم الأصول في كتابة المسمى «الموافقات» وبين أن أحكام الشريعة والاجتهاد في استنباطها من مصادر يقوم على دعامتين:

الدعامة الأولى: العلم باللغة العربية وأساليبها المختلفة، وفهم دلالات الألفاظ التي كان العرب يتخاطبون بها.

الدعامة الثانية: فهم مقاصد الشريعة، وأنها قائمة على رعاية مصالح العباد في الدنيا والآخرة.

فالدعامة الأولى: حققها العلماء السابقون بدءاً مما وضعه الإمام الشافعي رحمه الله تعالى.

أما الدعامة الثانية: فلم تحظ بالعناية كما ينبغي.

لذلك: وضع كتابه "الموافقات" لسد هذه الثغرة واستكمال بنيان هذا العلم.

فحلل مقاصد الشريعة وفصل أنواعها، حتى جعل الدعامة الأولى كالوسيلة للدعامة الثانية؛ لأنها هي المقصودة بالذات.

وبذلك يكون الإمام الشاطبي صاحب السبق في بناء أصول الفقه على مقاصد الشريعة ورعاية مصالح العباد.

وبهذه النظرة الشمولية للإمام الشاطبي يكون علم أصول الفقه قد اكتمل بنيانه ونضج؛ نتيجة الفكر المتلاحق، والمستنير بنور الشريعة الغرّاء، والقائم على التمحيص والاستقراء.

وبذلك نستطيع أن نقول:

إن علم الأصول مستمد من عدة علوم:

علم الكلام – أو التوحيد–.

اللغة العربية.

الأحكام الشرعية.

مقاصد الشريعة.

أما علم الكلام:

فالمراد به: ما يُبحث فيه عما يجب لله تعالى من صفات الجلال والكمال، وما يستحيل عليه من كل ما لا يليق، وما يجوز في حقه من الأفعال، وعما يجب للرسل والأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وما يستحيل عليهم، وما يجوز في حقهم، وما يتصل بذلك من الإيمان بالكتب المنزلة، والملائكة الأطهار، ويوم البعث والجزاء، والقضاء والقدر.

ومن هنا ندرك السر في أن علماء الأصول يوردون في مؤلفاتهم العديد من الأدلة على حجية مصادر التشريع الإسلامي، وخاصة ما يتعلق بحجية السنة.

يضاف إلى ذلك: ما تطرق إليه علماء الأصول من مسائل وثيقة الصلة بعلم التوحيد، كالبحث عن الدليل وما يفيده من العلم أو الظن، وعن التحسين والتقبيح العقليين، وتعلق الأمر بالمعدوم، وغير ذلك من المسائل المتعلقة بعلم التوحيد.

وأما اللغة:

فإن القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة وردتا بلغة العرب، ولا يمكن فهمهما إلا بالوقوف على الأساليب العربية بأنواعها المختلفة، ومن ثم أصبح من الضروري معرفة هذه الأساليب حتى يمكن استنباط الأحكام الشرعية من هذين المصدرين: القرآن والسنة.

وفي هذا المعنى يقول الإمام الشافعي في كتابه «الرسالة»:

وإنما بدأت بما وصفت من أن القرآن نزل بلسان العرب دون غيره، لأنه لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب، وكثرة وجوهه، وجماع معانيه، وتفرقها، ومن علمه انتفت عنه الشبهة التي دخلت على من جهل لسانها، فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها، وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاماً ظاهراً يراد به العام الظاهر، ويستغنى بأول هذا منه عن أخره، وعاما ظاهراً يراد به العام ويدخله الخاص، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه، وعاماً ظاهراً يراد به الخاص، وظاهراً يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره، فكل هذا موجود علمه في أول الكلام، أو وسطه، أو آخره[١].

ويؤكد الجاحظ هذا المعنى فيقول:

«فللعرب أمثال واشتقاقات وأبنية، وموضع كلام يدل عندهم على معانيهم، وإرادتهم، ولتلك الألفاظ مواضع أخر، ولها حينئذ دلالات أخر، فمن لم يعرفها جهل تأويل الكتاب والسنة، والشاهد والمثل، فإذا نظر في الكلام وفى ضروب من العلم، وليس هو من أهل هذا الشأن هلك وأهلك»[٢].

ومع وضوح ذلك، إلا أن بعض العلماء يرى أن كثيراً من المسائل اللغوية لا صلة لها بهذا العلم، وأنه يجب حذفها منه، كموضوع «معاني الحروف» - مثلاً- وقد رد عليهم الإمام تاج الدين السبكي، وبين أن علاقة

(١) الرسالة – تحقيق الشيخ أحمد شاكر ص ٥٠-٥٢.

(٢) انظر: الفكر الأصولي لشيخنا الدكتور عبد الوهاب أبو سليمان ص ٢٤- الطبعة الثانية.

علماء الأصول بالمسائل اللغوية أوثق من علاقة ذلك بعلماء اللغة.

وقد نص الزركشي على ما قاله الإمام السبكي فقال:

«فالجواب: منع ذلك، فإن الأصوليين دققوا النظر في فهم أشياء من كلام العرب لم تصل إليها النحاة، ولا اللغويون، فإن كلام العرب متسع والنظر فيه متشعب:

فكتب اللغة تضبط الألفاظ ومعانيها الظاهرة دون المعاني الدقيقة التي تحتاج إلى نظر الأصولي باستقراء زائد عن استقراء اللغوي.

مثاله: دلالة صيغة «افعل»على الوجوب،«ولا تفعل» على التحريم، وكون كل وأخواتها للعموم، ونحوه مما نص هذا السؤال كونه من اللغة، لو فتشت لم تجد فيها شيئاً من ذلك غالباً.

وكذلك في كتب النحاة في الاستثناء من أن الإخراج قبل الحكم أو بعده، وغير ذلك من الدقائق التي تعرض لها الأصولي، وأخذها من كلام العرب باستقراء خاص، وأدلة خاصة، لا تقتضيها صناعة النحو»[1].

وأما استمداده من الأحكام الشرعية:

فلأن الناظر في هذا العلم إنما ينظر في الأدلة التي تنتج هذه الأحكام، فلابد أن يكون عالماً بحقائقها، حتى يتصور القصد إلى إثباتها أو نفيها، وأن يتمكن من إيضاح المسائل بضرب الأمثلة والشواهد التي تؤيد ما يدعيه.

وعلى هذا فالمقصود باستمداد أصول الفقه من الأحكام الشرعية: هو تصوّر معاني الإيجاب، والندب، والتحريم، والكراهة، والإباحة؛ إذ لا يمكن الاستدلال على أن الأمر في النص للوجوب، والنهي للتحريم، إلاّ بعد

---

(١) البحر المحيط (١/ ٢٨، ٢٩) وانظر: الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي (١/ ٧،٨).

معرفة مدلولاتها، فالحكم على الشيء بالنفي أو الإثبات فرع عن تصوره، فمن ثمَّ احتاج الأصولي إلى معرفة معانيها مُسبقاً[١].

وبهذا يتضح أنه ليس المقصود باستمداد أصول الفقه من الأحكام الشرعية: وجود هذه الأحكام في آحاد المسائل، لأن الأحكام من هذه الجهة لا تثبت بغير أدلتها، وأصول الفقه - كما هو معلوم- هو أدلة الفقه، فلو توقف أصول الفقه، أي: أدلته على معرفة الأحكام من هذه الجهة، لزم الدور الممتنع[٢].

قال الآمدي: «ولا نقول: إن استمداده، أي: أصول الفقه، من و جود هذه الأحكام ونفيها في آحاد المسائل، فإنها من هذه الجهة لا ثبت لها بغير أدلتها، فلو توقفت الأدلة على معرفتها من هذه الجهة، كان دوراً ممتنعاً»[٣].

وقال القرافي: «وأما الأحكام الشرعية، فلابدّ من تصوّرها، ليعلم كيف يفيدها أصول الفقه، ولا يتوقف على الأحكام من جهة أنها حاصلة للأفعال، لأن الأحكام متوقفة على أصول الفقه، وهو أدلته من هذا الوجه، فيلزم الدور، بل من الوجه الذي ذكرناه»[٤].

وبهذا يندفع ما قد يتوهمه بعض طلبة العلم - خطأ- أن توقف أصول الفقه على الأحكام الفقهية يؤدي إلى الدور، فإن الأحكام الفرعية هي ثمرة الأصول، فكيف يتوقف عليها؟

---

(١) الفكر الأصولي ص ٢٥.

(٢) علم أصول الفقه للدكتور الربيعة ص ٢٨٨.

(٣) الإحكام (١/ ٨).

(٤) نفائس الأصول (١/ ١٥).

وأما استمداده من مقاصد الشريعة:

فإن من قواعد هذا العلم ما يرجع إلى حكمة التشريع، ووضع المكلف تحت أعباء التكليف، وأن الغاية من ذلك كله: المحافظة على الضروريات الخمس: الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال، وعلى كل ما يؤدي إلى تحقيقها والمحافظة عليها.

وهذا ما لحظه الإمام الشاطبي كما تقدم.

علم المنطق:

ومن العلوم التي لها صلة بعلم أصول الفقه: علم المنطق.

وهو عبارة عن علم يبحث فيه عن المعلومات التصورية والتصديقية من حيث إنها توصل إلى مجهول تصوري أو تصديقي.

أو هو: قانون تعصم مراعاته الذهن عن الخطأ في الفكر[1].

فعلم المنطق يساعد العقل على عدم الخطأ في التفكير، كما يساعد علم النحو اللسان على عدم الخطأ في ضبط أواخر الكلمات.

كما أنه يربى في الإنسان ملكة النقد وصحة الاستدلال، وإقامة الحجج والبراهين والرد على أهل الزيغ والضلال.

وهي أمور تنير الطريق أمام المجتهد، وتجعل المناظر يقف على أرض صلبة.

ولذلك يبدأ كثير من علماء الأصول مؤلفاتهم بذكر المبادئ والقواعد المنطقية.

---

(١) انظر: إيضاح المبهم من معاني السلم.

قال صاحب السلم:

وبعـــد فالـمنطـق للجنـان نسبتـــه كالنحـــو للـسـان

فيعصم الأفكار عن غيّ الخطا وعن دقيق الفهم يكشف الغطا

وقال الغزالي في مقدمة «المستصفى» عن المبادئ المنطقية:

«وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول، ولا من مقدماته الخاصة بل هي مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلاً.. ثم قال: وحاجة جميع العلوم النظرية إلى هذه المقدمة كحاجة أصول الفقه»[1].

ولما كانت هذه المقدمات بهذه المكانة؛ فإن بعض كليات الشريعة تجعل هذه المقدمات ضمن منهج أصول الفقه، كمدخل لهذه المادة.

مكانته وأهميته:

إن أهمية أي علم ومكانته بين العلوم المختلفة تنبع من الآثار والغايات التي تجنى من وراء هذا العلم أو ذاك.

ومن المعلوم بالضرورة: أن الشريعة الإسلامية خاتمة الشرائع السماوية، وهي التي تحمل منهج الله تعالى في صورته الأخيرة، وهي التي يجب أن يحتكم إليها في كل أمر من أمور الحياة.

ولا شك أن العقول البشرية متفاوتة، والمدارك متباينة، والأفهام مختلفة، فلو ترك الباب مفتوحاً لكل راغب أخذ الأحكام من النصوص، والطريق مباحاً لكل من أراد سلوكه في هذا الميدان، لحصل الاختلاط، ولوقع التضارب في الأحكام، ولاضطرب أمر هذه الشريعة، فكان من الضروري

---

(١) المستصفى (١/ ٣٠) تحقيق الدكتور حمزة حافظ.

وضع قواعد يسير عليها من أراد أن يستنبط الأحكام الشرعية من أدلتها[١].

وإذا كان الله تبارك وتعالى قد تكفّل بحفظ هذه الشريعة، فإن من مظاهر هذا الحفظ: وضع هذه القواعد والضوابط التي أطلق عليها علم «أصول الفقه».

يقول الإمام القرافي:

«...لولا أصول الفقه لم يثبت من الشريعة لا قليل ولا كثير، فإن كل حكم شرعي لابدّ له من سبب موضوع، ودليل يدل عليه وعلى سببه، فإذا ألغينا أصول الفقه ألغينا الأدلة، فلا يبقى لنا حكم ولا سبب، فإن إثبات الشرع بغير أدلته وقواعده بمجرد الهوى خلاف الإجماع، ولعلهم لا يعبأون بالإجماع، فإنه من جملة أصول الفقه، أو ما علموا أنه أول مراتب المجتهدين، فلو عدمه مجتهد لم يكن مجتهداً قطعاً»[٢].

وإذا كانت مصادر التشريع - في الجملة- هي: الكتاب، والسنة، والاجتهاد، فإن علم «أصول الفقه» من أوليات الشروط التي يجب أن تتحقق لدى المجتهد، حتى يكون اجتهاده مشروعاً.

قال الإمام الغزالي:

«إن أعظم علوم الاجتهاد يشتمل على ثلاثة فنون: الحديث واللغة وأصول الفقه»[٣].

وقال الإمام فخر الدين الرازي «إن أهم العلوم للمجتهد: علم أصول

---

(١) علم أصول الفقه للدكتور عبد العزيز الربيعة ص ٨٥.

(٢) نفائس الأصول (١/ ١٨).

(٣) المستصفى (٢/ ١٠١).

الفقه»[١].

وقال الإمام الشوكاني:

«الشرط الرابع: أن يكون عالما بعلم أصول الفقه؛ لاشتماله على ما تمس الحاجة إليه، وعليه أن يطول الباع فيه، ويطلّع على مختصراته ومطوّلاته بما تبلغ به طاقته؛ فإن هذا العلم هو عماد فسطاط الاجتهاد، وأساسه الذي تقوم عليه أركان بنائه، وعليه أن ينظر في كل مسألة نظرا يوصله إلى ما هو الحق فيها؛ فإنه إذا فعل ذلك تمكن من رد الفروع إلى أصولها بأيسر عمل... إلى أن قال: وإذا قصرّ في هذا الفن صعب عليه الرد وخبط فيه وخلط»[٢].

فائدة دراسة هذا العلم:

من أهم خصائص هذه الشريعة: أنها شريعة مبرهنة، قائمة على الحجة والدليل، فما من حكم شرعي إلا وعليه دليل وله حجة تثبته، إما نص، وإما إلحاق بالنص.

ومن هنا تبرز أهمية هذا العلم، وتظهر فوائده وغاياته، ومنها:

أولاً: قدرة العالم على إقامة الأدلة الشرعية للقضايا التي يراد معرفة حكمها، خاصة النوازل والمستجدات التي تطرأ على الإنسان في هذه الحياة، فيستطيع المجتهد أن يستنبط الحكم الشرعي من الدليل، بواسطة قواعد هذا العلم، فيبدأ بالبحث عن حكم المسألة في القرآن الكريم، ثم في سنة الرسول ﷺ، ثم الإجماع، ثم القياس، ثم الأدلة المختلف في حجيتها بين العلماء، كالاستحسان، والمصالح المرسلة، وسد الذرائع، وشرع من قبلنا، والعرف وغير ذلك.

---

(١) المحصول (٢/ ق٣/ ٣٦).

(٢) إرشاد الفحول (٢/ ٧٢٠) تحقيق الدكتور شعبان إسماعيل.

كما يستطيع المجتهد أن يتعامل مع الأدلة التي يكون فيها تعارض من حيث الظاهر، وبذلك ينتفي عن هذه الشريعة ما يثار حولها من شبه من أن أحكامها فيها تعارض وتناقض، حاش لله تعالى أن يكون ذلك في شرعه الحكيم.

وصدق الله العظيم إذ يقول:

﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢].

وما يقال عن القرآن الكريم يقال عن السنة الشريفة، فإن معناها وأساسها من عند الله تعالى، وليس لرسول الله ﷺ فيها سوى التعبير اللفظي فقط.

قال الله تعالى:

﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣، ٤].

فعلم «أصول الفقه» وتطبيق قواعده ومفاهيمه المختلفة يحقق القضية التي لا خلاف عليها بين المسلمين، من أن الشريعة الإسلامية خاتمة الشرائع كلها، وصالحة للتطبيق في كل زمان ومكان.

فما من قضية تعرض للمسلمين، على المستوى الفردي أو الجماعي، إلا ويمكن تكييفها، وإعطاؤها الحكم الشرعي من نصوص القرآن والسنة، وما يتفرع عنهما، بواسطة قواعد أصول الفقه.

ثانياً: أنه من أكبر الوسائل لحفظ هذا الدين، والدفاع عن أدلته أمام الملحدين والمشككين، ففيه بيان شاف عن حجية الأدلة الشرعية المختلفة، خاصة التي طعن فيها كثير من المناوئين للإسلام، كالطعن في حجية السنة، وأن الأحكام الشرعية لا تؤخذ إلا من القرآن، وبالأخص: السنة الآحادية

التي لم تتواتر، أو التي في سندها بعض المطاعن.

ثالثاً: حاجة علماء الفقه المقارن إلى هذه المادة من الأهمية بمكان، فإن المقارنة تحتاج إلى تقوية بعض الأدلة على البعض الآخر، حتى يعمل أو يفتى بالمذهب الراجح، ويترك المرجوح.

ولا يتحقق ذلك إلا بالاحتكام إلى القواعد الأصولية، كمعرفة دلالة المنطوق والمفهوم، وحجية كل منهما، وحكم التعارض بينهما، وأيهما المقدم.

ومثل ذلك: دلالة النص والظاهر، والمؤول والمشترك والمفرد وسائر المفاهيم الأصولية.

رابعاً: أنه من أهم الشروط التي يجب أن تتوافر في الشخص الذي بلغ رتبة الاجتهاد، فهو العلم الذي يكوّن الفقيه المستنير، والمجتهد المفكر، الذي يضبط تصرفات الناس بالضوابط الشرعية، حتى يكون اجتهاده مقبولاً وغير خارج عن المنهج السوي.

وبالاحتكام إلى هذه القواعد وتطبيقها في كل شأن من شئون هذه الحياة تتهاوى الدعوى التي أطلقها بعض العلماء بسد باب الاجتهاد، وأن الأحكام كلها قد دونت وفرغ منها المتقدمون، فليست هناك حاجة إلى الاجتهاد.

وهي دعوى غير صحيحة، تتناقض مع صلاحية الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان، فالحياة مستمرة، وحوادث الزمن، والمستجدات لا نهاية لها، ومعنى غلق باب الاجتهاد: أن الشريعة قاصرة عن بيان حكم المستجدات، وهو أمر يتنافى مع قول الله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣].

خامساً: أن هذا العلم يعين على فهم العلوم الأخرى، فالمفسر لا يستطيع أن يفسر آيات القرآن الكريم إلا في ضوء هذه القواعد، والرجوع إلى المفاهيم الأصولية، وإنزال اللفظ القرآني عليها.

وكذلك الشارح لأحاديث الرسول ﷺ وهكذا سائر العلوم الشرعية، لا يمكن فهمها، ولا الوقوف على دقائقها إلا بمعرفة القواعد الأصولية.

سادساً: هناك المتوسطون من أهل العلم، الذين لم يصلوا إلى درجة المجتهدين، ولم ينزلوا إلى درجة العوام، وفائدة هذا العلم بالنسبة لهؤلاء: الاطمئنان إلى أن الأحكام التي توصل إليها فقهاء المذاهب المختلفة قد بنيت على منهج سليم، وتتفق مع روح الشريعة الإسلامية ومقاصدها العامة.

كما أنها تفيدهم في المسائل التي لم ينص عليها المتقدمون بالتخريج عليها والتنظير.

سابعاً: أن هذا العلم يفيد القضاة ودارسي القانون في تطبيق النصوص المختلفة على جزئياتها، وفي تفُّهم ما يحتمله النص من دلالات.

فهو من أبعد العلوم أثراً في تكوين الفقيه المستنير، والعقلية الفقهية القادرة على الدرس والفحص والاستنباط السليم[1].

---

(١) يمكن الاستزادة من المراجع التالية: مقدمة التمهيد في تخريج الفروع على الأصول للإسنوي، الوصول إلى الأصول لابن برهان (١/ ٥٢)، الأمر في نصوص التشريع الإسلامي ودلالته على الأحكام للدكتور محمد سلام مدكور، أصول الفقه للشيخ الخضري، علم أصول الفقه للشيخ عبد الوهاب خلاف، أصول الفقه الحد والموضوع والغاية للدكتور يعقوب الباحسين، أصول الفقه – تاريخه ورجاله للدكتور شعبان إسماعيل.

حكم تعلمه :

من خلال ما تقدم من الحديث عن مكانة علم «أصول الفقه» وبيان الحاجة إليه، يتضح حكم تعلّم هذا العلم، وأنه واجب كفائي، كسائر العلوم النافعة؛ لأن مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب، ولا شك أن فهم النصوص الشرعية وتطبيقها في المجتمع المسلم شيء مهم، وواجب شرعي.

وقد نص كثير من علماء الأمة على أن تعلم هذا العلم فرض كفائي نص على ذلك: الإمام على بن سليمان المرداوي، الفقيه الحنبلي، وابن مفلح، وابن حمدان، وتقي الدين ابن تيمية، وفخر الدين الرازي، والقرافي وغيرهم[١].

---

(١) انظر: التقرير والتحبير (١/ ٣)، شرح الكوكب المنير (١/ ٤٧)، المحصول (١/ ٢٢٩) نفائس الأصول (١/ ٢٢).



الفرق بين القواعد الأصولية والقواعد الفقهية

فرّق الإمام القرافي بين القاعدة الأصولية والقاعدة الفقهية فقال:

«إن الشريعة المحمدية اشتملت على أصول وفروع، وأن أصولها قسمان:

القسم الأول: المسمى بأصول الفقه، وهو في غالب أمره ليس فيه إلا قواعد الأحكام الناشئة عن الألفاظ العربية خاصة، وما يعرض لتلك الألفاظ من النسخ والترجيح، ونحو: الأمر للوجوب، والنهي للتحريم، والصيغة الخاصة للعموم، ونحو ذلك، وما خرج عن هذا النمط إلا كون القياس حجة، وخبر الواحد، وصفات المجتهدين.

القسم الثاني: قواعد كلية فقهية جليلة القدر، كثيرة العدد، عظيمة المدد، مشتملة على أسرار الشرع وحكمه، لكل قاعدة من الفروع في الشريعة ما لا يحصى، ولم يذكر منها شيء في «أصول الفقه»»[1].

ويمكن أن نلخص الفرق بينهما فيما يأتي:

أولاً: أن القواعد الأصولية هي الوسائل التي يتوصل بها المجتهد إلى معرفة الأحكام الشرعية.

أما القواعد الفقهية: فهي الضوابط الكلية للفقه التي توصل إليها المجتهد باستعماله للقواعد الأصولية.

فالقواعد الفقهية عبارة عن ضابط للثمرة المستفادة من أصول الفقه.

---

(١) الفروق للقرافي (١/ ٣٥٢٩).

ثانياً: أن القواعد الأصولية متقدمة في الوجود على القواعد الفقهية، بل على الفروع الفقهية نفسها.

لأن القواعد الفقهية عبارة عن جمع لشتات الفروع، والربط بينها[1].

وبناء على ذلك تكون دراسة القواعد الفقهية من قبيل دراسة الفقه.

كما يظهر أن القواعد الفقهية متأخرة في الوجود عن الأصول والفروع.

فأصول الفقه يبنى عليه استنباط الفروع الفقهية، فإذا تكونت المجموعات الفقهية المختلفة أمكن الربط بين فروعها، وجمع شتاتها في قواعد عامة جامعة.

(١) انظر: أصول الفقه للشيخ محمد أبي زهرة ص:٧، القواعد الفقهية للدكتور يعقوب الباحسين ص ١٣٥ وما بعدها.

نشأة أصول الفقه

الذي لا شك فيه أن نشأة هذا العلم، ووجود قواعده ومسائله متزامنة مع ظهور الفقه الإسلامي والأحكام الشرعية؛ لأنه لا يعقل وجود فروع بدون أصول، فحيث يكون فقه يكون - لا محالة- أصول تضبط هذه الفروع، وتضع لها الموازين التي تؤصلها، كما سنرى ذلك في العصور المختلفة:

الصحابة - رضي الله عنهم - وأصول الفقه:

الأحكام الشرعية في زمن الرسول ﷺ كانت تؤخذ عنه بما يوحى إليه من القرآن الكريم، وبالسنة النبوية الشريفة، فهو ﷺ المبلغ عن ربه جل وعلا، وهو المشرّع، والمفسر، والمفتي، والقاضي، والإمام، والمعلّم لمن اختارهم الله تعالى لتحمّل مسئولية التبليغ بعده ﷺ وهم الصحابة رضي الله عنهم.

فكان منهم القاضي، والمفتي، والمقرئ، والأعلم بالحلال والحرام، والأفقه في الفرائض والمواريث، وكانوا - في جملتهم- أفقه الناس لروح الإسلام، وأعلمهم بمقاصده ومراميه، بالإضافة إلى سلامة الفطرة، و نور البصيرة، وجودة الفهم وتمكن من اللغة العربية، حيث كانت سليقة لهم وسجية طبعوا عليها منذ نعومة أظفارهم، ونزل القرآن الكريم بها، فتحمّل الصحابة رضي الله عنهم مسئولية الدعوة بعد رسول الله ﷺ وجدّت أمور لم تكن موجودة في عهده عليه الصلاة والسلام، فتصدّوا لها وأفتوا فيها حسب المنهج الذي علمه لهم ﷺ، من الرجوع إلى القرآن الكريم أولاً، ثم إلى سنة الرسول ﷺ ثانياً، ثم إلى الاجتهاد فيما لا نص فيه، عن طريق

الرأي والمشورة وتبادل وجهات النظر، فإذا اتفقت آراؤهم على شيء قضى به الخليفة، واعتبر ذلك إجماعاً منهم لا تجوز مخالفته.

والأمثلة على ذلك كثيرة، وهي تدل دلالة واضحة على أن القواعد الأصولية في صورتها الأخيرة كانت مطبقة عندهم رضي الله عنهم، وإن لم تسم بهذا الاسم.

فقد اختلفوا – رضي الله عنهم– في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها: فذهب علي وابن عباس إلى أنها تعتد بأبعد الأجلين، من الأربعة أشهر وعشرة أيام، أو وضع الحمل، بينما رأى عمر، وابن مسعود، وابن عمر وأبو هريرة وغيرهم أنها تعتد بوضع الحمل، ويقول ابن مسعود في ذلك: «ومن شاء باهلته أن آية النساء القصرى نزلت بعد آية عدة الوفاة»[1].

والمراد بآية النساء القصرى: سورة الطلاق، التي جاء فيها قول الله تعالى: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشۡهُرٖ وَٱلَّٰٓـِٔي لَمۡ يَحِضۡنَۚ وَأُوْلَٰتُ ٱلۡأَحۡمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعۡنَ حَمۡلَهُنَّۚ وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّهُۥ مِنۡ أَمۡرِهِۦ يُسۡرٗا﴾ [الطلاق: ٤].

فهو بذلك يشير إلى قاعدة: أن المتأخر ينسخ المتقدم، والذي أطلق عليه المتأخرون اسم التخصيص.

ولما جاءت السيدة فاطمة رضي الله عنها تطلب ميراثها في رسول الله ﷺ من أبي بكر رضي الله عنه، متمسكة بعموم قوله تعالى ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ﴾ [النساء: ١١] لم ينكر عليها أبو بكر ذلك،

---

(١) انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٣/ ١٧٥).

وإنما ردها إلى السنة النبوية التي خصصت رسول الله ﷺ من هذا العموم، وهو قوله ﷺ: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث، ما تركناه صدقة»[1].

ومن الأمثلة الواضحة في عمل الصحابة – رضي اله عنهم– بالمصالح المرسلة: جمع القرآن الكريم في عهد أبي بكر الصديق بمشورة عمر بن الخطاب رضي الله عنهما.

والحوار الذي دار بينهما، ثم بينهما وبين زيد ثابت رضي الله عنه واضح الدلالة على العمل بالمصلحة المرسلة.

ومثل ذلك ما روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه جعل حد شرب الخمر ثمانين جلدة، مع أنه كان في عهد رسول الله ﷺ أربعين.

روي عن علي ؓ لما استشير في هذا قال:

«أرى أنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، فعليه حد الافتراء»[2].

فهو ؓ رأى ذلك جريا على قاعدة الحكم بالمآل أوسد الذرائع، وهكذا طبق الصحابة ؓ طرق الاستدلال بأنواعها المختلفة، من تقديم النص على الظاهر، وإجراء الألفاظ العامة على عمومها، حتى يدل دليلٌ على التخصيص، والجمع بين الدليلين المتعارضين ما أمكن، وإلا اعتبروا المتأخر ناسخاً للمتقدم، أو مخصصا له، كما احتجوا بخبر الواحد إذا احتفت به

---

(١) الحديث بهذا اللفظ مشهور على ألسنة المحدثين، والذي في الصحيحين: «لا نورث ما تركنا صدقة» أخرجه البخاري في كتاب فرض الخمس، باب (١) فرض الخمس، وفي كتاب الفرائض، باب قول النبي ﷺ: «لا نورث»، ومسلم في كتاب الجهاد والسير، باب قول النبي ﷺ: «لا نورث».

(٢) أخرجه مالك في الموطأ (الحدود والأشربة).

قرائن تؤيده، وخصوا به عموم الكتاب والسنة المتواترة، كما استعملوا القياس ولواحقه، من المصالح المرسلة، والاستحسان، وسد الذرائع، وغير ذلك من المصادر المختلف فيها عند عدم النص، فضمنوا الصناع، وقتلوا الجماعة بالواحد، وشركوا بين الإخوة الأشقاء والأخوة لأم إذا ضاقت التركة ولم يبق للإخوة الأشقاء شيء.

وبذلك اتسعت دائرة التشريع في عهد الصحابة - رضي الله عنهم - وأصبحت مصادر التشريع عندهم: القرآن الكريم، والسنة النبوية، والإجماع، والقياس، ولواحقه من المصادر.

وكان من آثار ذلك: القدرة على مواجهة المستجدات التي طرأت على المجتمع الإسلامي، نتيجة للفتوحات الإسلامية للمجتمعات المختلفة، ووضع حلول لها مبنية على قواعد شرعية منضبطة لا تخرج عن روح الشريعة ومقاصدها العامة.

وهذا ما أشار إليه إمام الحرمين بقوله:

«نحن نعلم قطعاً أن الوقائع التي جرت فيها فتاوى الصحابة وأقضيتهم تزيد على المنصوصات زيادة لا يحصرها عد، ولا يحويها حد، فإنهم كانوا قائسين في قريب من مائه سنة، والوقائع تترى، والنفوس على البحث طلقة، وما سكتوا عن واقعة صائرين إلى أنه لا نص فيها، والآيات والأخبار المشتملة على الأحكام نصاً وظاهراً، بالإضافة إلى الأقضية والفتاوى كغرفة من بحر لا ينزف، وعلى قطع نعلم أنهم ما كانوا يحكمون بكل ما يعن لهم من غير ضبط وربط، وملاحظة قواعد متسعة عندهم، وقد تواتر من شيمهم

أنهم كانوا يطلبون حكم الواقعة من كتاب الله تعالى، فإن لم يصادفوه فتشوا في سنن رسول الله ﷺ فإن لم يجدوها اشتوروا ورجعوا إلى الرأي»[١].

وبذلك يتضح أن القواعد الأصولية، وطرق استنباط الأحكام من الأدلة – بنواحيها المختلفة– كانت متوافرة لدى فقهاء الصحابة – رضي الله عنهم– باعتبارها جبلية وملكة فطرية، وإن لم تسم بما اصطلح عليه مؤخراً من أصول الفقه، وهو أمر طبعي لتكوين العلوم وتأسيسها، حيث يسبق الفكر التكوين والتأسيس.

أصول الفقه في عصر التابعين

يعتبر عصر التابعين امتداداً لعصر الصحابة – رضي الله عنهم جميعاً– فهم تلاميذهم الذين تخرجوا على أيديهم، ونهلوا من علمهم الذي تلقوه من رسول الله ﷺ وأثنى عليهم رب العزة والجلال في قوله تعالى ﴿ وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۚ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴾ [التوبة: ١٠٠] وقال عنه رسول الله ﷺ: «خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم...»[٢]

وكما كان رسول الله ﷺ يرسل بعض أصحابه إلى البلاد المفتوحة، ليفقهوا أهلها في الدين، فكذلك فعل الصحابة رضي الله عنهم مع التابعين، فقد اتسعت رقعة الأمة الإسلامية، وكان أهلها في حاجة إلى من يقرئهم القرآن الكريم، ويعلمهم أمور دينهم، وهو ما قام به بعض التابعين بتوجيه

(١) البرهان (٢/ ٧٦٤، ٧٦٥).

(٢) أخرجه البخاري ومسلم والترمذي وأحمد وغيرهم (المقاصد الحسنة: ٣٣٦).

من خليفة المسلمين، فاضطلع فقهاء التابعين بما كان يضطلع به فقهاء الصحابة – رضي الله عنهم– من تشريع وإفتاء وقضاء، وكان الحجاز والعراق أهم المراكز العلمية، بحكم توافر الصحابة رضي الله عنهم فيهما، خاصة بعد أن رحل إلى العراق عدد كثير من الصحابة – رضي الله عنهم – أمثال عبد الله بن مسعود، وسعد بن أبي وقاص، وأبي موسى الأشعري وغيرهم، فأخذ أهل كل مصر عن الصحابة الذين أقاموا بينهم وتفقهوا عليهم، وتأثروا بهم.

فأخذت تتكون في هذا الوقت مدارس في البلاد المختلفة من فقهاء التابعين، الذين جمعوا من أبواب الفقه، وآراء الصحابة، وأحاديث الرسول ﷺ ما سمعوه من سلفهم، وضموا إلى ذلك آراءهم الشخصية المستنتجة.

فابتدأت تتكون المدارس، وتدور عجلة الفقه دورتها الأولى، تبعاً للبلدان المختلفة، وآثار الصحابة ومذاهبهم.

- **وكانت أهم هذه المدارس:**

(أ) مدرسة الحجاز، أو مدرسة الحديث.

(ب) مدرسة العراق، أو مدرسة الرأي.

فهاتان المدرستان جمعتا كل مسائل الفقه التي ظهرت في هذا الوقت وبحثوا فيها، كما كانت لهم أصول متميزة واضحة، خرجوا عليها ما جدّ من مسائل[1].

ودراسة هاتين المدرستين، ومبادئ كل مدرسة الفقهية، في نظر

---

(١) نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي للدكتور علي حسن عبد القادر ص ١٣٧-١٣٨ ط. مكتبة القاهرة الحديثة.

المؤرخين الإسلاميين من الأهمية بمكان، لأنها تمثل الحلقة التي تربط بين عصرين متمايزين:

عصر النبي ﷺ وأصحابه.

عصر المذاهب الفقهية وكيف نشأت.

فمن مدرسة الحديث تفرع مذهب الإمام مالك ومن سار على نهجه.

ومن مدرسة العراق تفرع مذهب الإمام أبي حنيفة وأتباعه. أما الإمام الشافعي فقد جمع بين المدرستين، وسار على نهجه تلميذه الإمام أحمد ابن حنبل رحمهم الله جميعاً.

أولاً: مدرسة الحجاز ومميزاتها:

انتقلت الخلافة من المدينة المنورة إلى العراق والشام، ولم يبق في المدينة إلا المجال العلمي، فأصبحت مأوى الفقهاء ومجمع العلماء، ومهد السنة النبوية، ودار الفقه، ومنبع الحديث، ففيها قامت تلك المدرسة على أساس أن أهل الحرمين أثبت الناس في الفقه، لأنها البلد الذي عاش فيها الأصحاب، ووجدت فيها السنة، وما وجدوه مجمعاً عليه بين علماء المدينة، فإنهم يتمسكون به، وما كان فيه اختلاف عندهم فإنهم يأخذون بأقواه وأرجحه، إما بكثرة من ذهب إليه، أو موافقته لقياس جلي، أو تخريج صريح من الكتاب والسنة، أو نحو ذلك.

وإذا لم يجدوا فيما حفظوا منهم جواباً لمسألة خرّجوا من كلامهم وتتبعوا الإيماء والاقتضاء، فحصل لهم من ذلك مسائل كثيرة، في كل باب من أبواب الفقه[1].

---

(١) حجة الله البالغة للدهلوي (١/ ١٤٣-١٤٤).

وأصل مذهب هذه المدرسة يرجع إلى عبد الله بن عمر بن الخطاب، وزيد بن ثابت، وعائشة، وعبد الله بن عباس - رضي الله عنهم جميعاً -.

وقد مثل هذه المدرسة من التابعين فقهاء المدينة السبعة:

سعيد بن المسيب (ت ٩٤هـ)[١].

عروة بن الزبير (ت ٩٤هـ)[٢].

القاسم بن محمد بن أبي بكر (ت ١٠٦ هـ)[٣].

خارجة بن زيد بن ثابت (ت ٩٩ هـ)[٤].

أبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث (ت ٩٤ هـ)[٥].

سليمان بن يسار مولى ميمونة بنت الحارث زوج النبي ﷺ (ت ١٠٧ هـ)[٦].

عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود (ت ٩٨هـ)[٧].

هؤلاء هم الفقهاء السبعة الذين كونوا المدرسة الفقهية الأولى في هذا العصر، حتى سمي باسمهم فقيل: عصر الفقهاء السبعة.

وكان عمل هؤلاء الفقهاء هو تأسيس الفقه الإسلامي بوضع الخطوط الأولى للمنهج الفقهي، وبما رسموه من الرأي والنظر والأخذ بالسنن، فيما

(١) طبقات الفقهاء للشيرازي ص ٢٥.
(٢) حلية الأولياء لأبي نعيم (٢/ ١٧٦).
(٣) طبقات الحفاظ (١/ ٩٠).
(٤) تهذيب تاريخ ابن عساكر (٥/ ٢٤).
(٥) الطبقات الكبرى (٥/ ١٥٣).
(٦) المصدر السابق (٥/ ١٣٥).
(٧) حلية الأولياء (٢/ ١٨٨).

يطابق حاجات عصرهم المختلفة.

وكانت أهم مميزاتهم:

كراهية السؤال عما لم يقع: لأنه يضطرهم إلى الرأي وهم يكرهونه إلا عند الضرورة.

الاعتداد بالحديث ولو لم يكن مشهوراً، وتقديمه على الرأي.

ولذلك كان يرحل إليها العلماء من جميع الأمصار، مثل: ابن شهاب الزهري من الشام، وجمع من أحاديثها الشيء الكثير... كما كان يرحل إليها أهل العراق.

يقول عبد الرحمن بن عوف لأمير المؤمنين عمر بن الخطاب ﷺ: «يا أمير المؤمنين: إن الموسم يجمع رعاع الناس، وإني أرى أن تمهل حتى تقدم المدينة، فإنها دار الهجرة والسنة، فتخلص بأهل الفقه وأشراف الناس»[١].

ثانياً: مدرسة العراق ومميزاتها:

بجانب مدرسة الحديث بالحجاز، كانت مدرسة الكوفة بالعراق، وكان لهذه المدرسة قيمة فقهية لا تقل عن مدرسة الحديث، ولكنها لم تكن لها شهرة مثل مدرسة المدينة، ولم تظهر آثارها الفقهية وتشتهر آراؤها إلا بعد ذلك، وبخاصة عند ظهور الإمام أبي حنيفة وأصحابه، عندما ابتدأ يبرز إلى الميدان ويكافح في سبيل نشر آرائه في عصر بنى العباس[٢].

وكان إمام هذه المدرسة من الصحابة: عمر بن الخطاب، وعبد الله بن مسعود، وعلي بن أبي طالب، رضي الله عنهم وتأثروا بآرائهم

(١) صحيح البخاري (٦/ ١١٦)، (٨/ ٢٤).

(٢) نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي ص ١٥٠-١٥١.

واجتهادا تهم، منهم الفقهاء الستة:

علقمة بن قيس النخعي (ت ٦٢ هـ)[١].

الأسود بن يزيد النخعي (ت ٧٥ هـ)[٢].

مسروق بن الأجدع الهمداني (ت ٦٣ هـ)[٣].

عبيدة بن عمرو السلماني (ت ٧٢ هـ)[٤].

شريح بن الحارس القاضي (ت ٨٢هـ)[٥].

الحارث الأعور[٦].

كان هؤلاء الستة هم أصحاب عبد الله بن مسعود، الذي تأثر بفقه عمر بن الخطاب، فكان لا يخالفه إلا في مسائل معدودة وعن هؤلاء الفقهاء أخذ إبراهيم النخغي، وعامر بن شراحيل الشعبي.

إلا أن إبراهيم النخغي كان يعتبر إمام الكوفة وفقيهها، كما كان سعيد بن المسيب إمام المدينة.

وكان من مميزات هذه المدرسة:

التوسع في الأخذ بالرأي، وعدم التهيب من الفتيا، حتى ساقهم ذلك إلى الجري وراء الأمور الفرضية، ووضع الحلول لها إذا ما وقعت.

---

(١) طبقات الفقهاء للشيرازي ص ٥٨.

(٢) الطبقات الكبرى (٦/ ٤٨).

(٣) تاريخ بغداد (١٣/ ٢٣٤).

(٤) طبقات الفقهاء ص ٥٩.

(٥) حلية الأولياء (٤/ ١٣٢).

(٦) طبقات الفقهاء ص ٦١.

كما كان من سماتها: الهيبة من رواية الحديث ورفعه إلى رسول الله ﷺ، بسبب كثرة الفتن التي كانت بالعراق[1].

وإذا كان هذا هو اتجاه المدرستين – كما رأينا– كان لابد من وجود أثر لهذا الخلاف في بعض الفروع الفقهية، وهو أمر منطقي، فهو يمثل اتجاهين مختلفين: اتجاه الوقوف عند النص، واتجاه الرأي والاجتهاد فيما لا نص فيه، وهذا في الأعم الأغلب، وإلا فقد كان الرأي موجوداً في مدرسة الحديث – أيضاً– وإن كان بصورة نادرة.

أمثلة لبعض القضايا الفقهية:

ويعنينا هنا أن نذكر بعض الأمثلة الفقهية، والتي كانت مثار جدل ونزاع بين المدرستين، وهي تمثل نوعاً من أنواع الاجتهاد الجماعي أيضاً.

١- القراءة خلف الإمام:

من المسائل التي وقع فيها الخلاف بين مدرستي – الحديث والرأي:

مسألة القراءة خلف الإمام:

فكان رأي أهل مدرسة الحديث القراءة خلف الإمام فيما أسر فيه وعدم القراءة فيما جهر فيه.

أما أهل الكوفة فكانوا يرون عدم القراءة خلف الإمام، سواء أكان ذلك جهراً أم سراً.

عن هشام بن عروة عن أبيه أنه كان يقرأ خلف الإمام فيما لا يجهر فيه الإمام بالقراءة.

وعن يحيى بن سعيد وعن ربيعة بن عبد الرحمن أن القاسم بن محمد

(١) حجة الله البالغة (١/ ١٥١).

كان يقرأ خلف الإمام فيما لا يجهر فيه الإمام بالقراءة.

وقال محمد: قال أهل المدينة: إن القاسم بن محمد وعروة بن الزبير، كانوا يقرءون خلف الإمام فيما لا يجهر فيه الإمام بالقراءة[1].

فهذه النصوص تدل على أن أهل الحجاز كانوا لا يقرءون خلف الإمام في الصلاة الجهرية، ويقرءون في الصلاة السرية.

وعن علقمة بن قيس أنه كان يشدد في القراءة خلف الإمام.

وعن أبي حنيفة عن حماد عن إبراهيم وسعيد بن جبير في القراءة خلف الإمام قال: اجتمعنا أن لا يقرآن خلف الإمام في المغرب والعشاء والفجر. قال إبراهيم: ولا في الظهر والعصر[2].

فمن هذه النصوص نرى أن أصحاب مدرسة الرأي يرون عدم القراءة خلف الإمام مطلقاً.

وهناك من المذاهب من يرى وجوب القراءة خلف الإمام في الجهرية والسرية على حد سواء.

سبب الخلاف:

والسبب في هذا الخلاف: اختلاف الأحاديث الواردة في هذا الموضوع، وبناء بعضها على بعض.

وقد بين ابن رشد سبب الخلاف بين العلماء في هذه المسألة بيانا شافيا خلاصته:

أنه ورد في هذه المسألة أربعة أحاديث.

---

(١) الموطأ للإمام مالك (١/ ١٧٧).

(٢) انظر: الآثار لأبي يوسف ص ٢٤، ٢٩، نظرة عامة في تاريخ الفقه ا لإسلامي ص ١٥٩.

أحدها: قوله ﷺ «**لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب**»[١].

والثاني: ما روي عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ انصرف من صلاة جهر فيها بالقراءة فقال: «**هل قرأ معي منكم أحد آنفاً**»؟ فقال رجل: نعم أنا يا رسول الله، فقال رسول الله ﷺ: «**إني أقول ما لي أنازع القرآن؟**» فانتهى الناس عن القراءة فيما جهر فيه رسول الله ﷺ[٢].

الثالث: حديث عبادة بن الصامت قال: صلى بنا رسول الله ﷺ صلاة الغداة فثقلت عليه القراءة، فلما انصرف قال: «**إني لأراكم تقرءون وراء الإمام**»؟

قلنا: نعم. قال: «**فلا تفعلوا إلا بأم القرآن**»[٣].

والحديث الرابع: حديث جابر عن النبي ﷺ قال: «من كان له إمام فقراءته له قراءة»[٤].

وجاء في معناه قوله ﷺ: «**إذا قرأ الإمام فأنصتوا**»[٥].

فاختلف الناس في وجه جمع هذه الأحاديث:

فمن الناس من استثنى من النهي عن القراءة فيما جهر فيه الإمام قراءة أم القرآن فقط، على ما جاء في حديث عبادة بن الصامت.

---

(١) حديث صحيح متفق عليه (سبل السلام ١/ ١٧٠) ط. مكتبة الرسالة.

(٢) رواه أبو داود من رواية عبادة بن الصامت (سبل السلام ١/ ١٧١).

(٣) رواه أحمد وأبو داود والترمذي وابن بيان (سبل السلام ١/ ١٧١).

(٤) رواه أحمد وابن ماجه (صحيح الجامع الصغير ٢/ ١١٠٦).

(٥) رواه مسلم من حديث أبي موسى، وأبو داود وأحمد والنسائي وابن ماجه (صحيح الجامع الصغير ١/ ١٨٧).

ومنهم من استثنى من عموم قوله ﷺ: «**لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب**» المأموم فقط في صلاة الجهر، وأكد النهي الوارد عن القراءة فيما جهر فيه الإمام في حديث أبي هريرة، وأكد ذلك بظاهر قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥ وَأَنصِتُوا۟ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [الأعراف: ٢٠٤].

قالوا: وهذا إنما ورد في الصلاة.

ومنهم من استثنى القراءة الواجبة على المصلي المأموم فقط، سرا كانت الصلاة أو جهراً، وجعل الوجوب الوارد في القراءة في حق الإمام والمنفرد مصيراً إلى حديث جابر، فصار عنده حديث جابر مخصصاً لقوله ﷺ: «**واقرأ ما تيسر معك من القرآن**»[١] لأنه لا يرى وجوب قراءة أم القرآن في الصلاة، وإنما يرى وجوب القراءة مطلقاً. وحديث جابر لم يروه مرفوعاً إلا جابر الجعفي، ولا حجة في شيء مما ينفرد به.

قال أبو عمر: لا يصح مرفوعاً إلا عن جابر[٢].

---

(١) جزء من حديث طويل يعرف بحديث المسيء في صلاته.. وهو حديث صحيح رواه البخاري ومسلم وأحمد وأبو داود والترمذي والنسائي (صحيح الجامع الصغير ١/١٨٩-١٩٠).

(٢) بداية المجتهد لابن رشد (١/ ١٥٤-١٥٦) ط. دار المعرفة - بيروت.

٢- القضاء باليمين والشاهد:

ومن الوقائع والأمثلة التي اختلفت فيها وجهات النظر بين أهل المدرستين - تبعاً لاختلاف الصحابة من قبل- مسألة: القضاء باليمين مع الشاهد.

فكان رأي أهل المدينة هو: ما رواه مالك «أنه بلغه أن أبا سلمة بن عبد الرحمن وسليمان بن يسار سئلا هل يقضى باليمين مع الشاهد؟ قال: نعم»(١).

وقال الشافعي: أخبرنا مالك عن جعفر بن محمد عن أبيه، أن رسول الله ﷺ قضى باليمين مع الشاهد(٢).

أما أهل العراق فكانوا يرون أن البينة على المدعي، وأن اليمين على المدعى عليه.

روى أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم أنه قال: «**البينة على المدعي، واليمين على المدعى عليه**» وكان لا يرد اليمين، وكان أبو حنيفة لا يستحلف مع البينة ولا يرد اليمين، وأن حمادا لا يفعل شيئاً من ذلك»(٣).

وهكذا نجد الاختلاف قائماً بين المدرستين:

فأهل المدينة يرون القضاء بيمين مع الشاهد الواحد، وأن ذلك في الأموال خاصة. وحجتهم في ذلك ما صح من السنة.

أما أهل العراق: فقد تمسكوا بظاهر ما جاء في القرآن الكريم فقط، يقول الله تعالى ﴿وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ۖ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

---

(١) الموطأ للإمام مالك (٣/ ٣٨٩).

(٢) الأم (٧/ ١٨٢).

(٣) الموطأ (٣/ ٣٨٩).

فلم يأخذوا بالسنة لأنها لم تبلغهم، وإنما بلغهم رأي أصحابهم الذي عضده ظاهر القرآن الكريم.

وجاء المتأخرون واستدلوا على هذه الآراء بأدلة مختلفة[١].

٣- دية المرأة:

أخرج مالك في الموطأ عن ربيعة قال: سألت سعيد بن المسيب، كم في أصبع المرأة؟ قال عشرة من الإبل. قلت ففي أصبعين؟ قال عشرون. قلت ففي ثلاث؟ قال ثلاثون. قلت ففي أربع؟ قال عشرون.

قلت: حين عظم جرحها نقص عقلها[٢]. فقال له سعيد: أعراقي أنت؟ فقال ربيعة: بل عالم متثبت، أو جاهل متعلم، فقال سعيد: هي السنة.

وذلك لأن مذهب أهل الحجاز أن دية المرأة كدية الرجل، إلى أن تبلغ ثلث الدية، فإذا زادت على ذلك كانت ديتها على النصف منه، لما رواه عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال:

قال رسول الله ﷺ: «**عقل المرأة مثل عقل الرجل حتى تبلغ الثلث من ديتها**»[٣].

فأجرى ذلك على ظاهره، ولو أدى إلى نتيجة لا يقبلها العقل، إذ لا

---

(١) يراجع في ذلك: الموطأ (٣/ ٣٨٩)، شرح معاني الآثار للطحاوي (٢/ ٢٨٠)، إعلام الموقعين (١/ ١١٨، ا لم (٧/ ١٨٢)، نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي ص ١٦٢.

(٢) عقلها: أي ديتها.

(٣) رواه النسائي، وابن خزيمة وصححه، قال ابن كثير: إنه من رواية إسماعيل بن عياش وهو إذا روى عن غير الشاميين لا يحتج به عند جمهور ا لأئمة وهذا منه. قال الصنعاني: قلت: تعنتوا في إسماعيل بن عباش، إذ روى عن غير الشاميين رفضوه وقبلوه في الشاميين، والذي يرجح عند الظن قبوله مطلقاً، لثقته وضبطه، وكأنه لذلك صحح ابن خزيمة هذه الرواية (سبل السلام ٣/ ٥٢١).

شأن للعقل في التشريع الذي فيه نص، ولهذا عاب على ربيعة ما يعاب عليه العراقيون من تحكيم العقل في النصوص.

وهناك مسائل أخرى مما اختلف فيه أهل المدينة، وأهل الكوفة، يتضح منها ما أردنا الوصول إليه من وجود اجتهاد جماعي يمثل حالة الفقه في ذلك العصر مثل: استئناف الوضوء والصلاة من الدم السائل، ومقدار الإقامة التي تستوجب قصر الصلاة، وأسباب الجمع بين الصلاتين، والإيلاء، وهل هو طلاق أو فسخ، ومس الذكر هل هو ناقض للوضوء أو لا، وأداء الصلاة في أوقات الكراهة، وغير ذلك من المسائل الفقهية التي يحتاج بحثها إلى وقت طويل[1].

(١) نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي ص ١٦٣.

أصول الفقه

في عصر الأئمة المجتهدين

يعدّ عصر الأئمة المجتهدين امتداداً لعصر التابعين، وثمرة من ثمار هذه الحقبة من الزمن، حيث نشأت المذاهب المختلفة، تبعاً للاتجاهات التي كانت سائدة في مدرستي الحجاز والعراق.

كما يعد هذا العصر من أزهى عصور الاجتهاد الفقهي، ولذا سمي بعصر الكمال والنضج، وعصر التدوين والتأليف.

ففي هذا العصر نشأت المذاهب الفقهية الكبرى، التي اندرس بعضها ولم يكتب له الانتشار والبقاء، مثل: مذهب الإمام الأوزاعي بالشام، والليث بن سعد في مصر، وعاش بعضها الآخر حتى الآن، مثل مذاهب الأئمة الأربعة المتبوعة.

وفي هذا العصر دون الفقه، ودونت السنة النبوية، تدويناً علمياً يقوم على أسس دقيقة، وأصول منهجية لم تعرف من قبل في تدوين نص مقدس[١].

وفي هذا العصر كثرت الوقائع وتنوعت، ومن ثم اتسعت دائرة الاجتهاد اتساعاً كبيراً، وشمل كل أبواب الفقه.

وكان لحرية الاجتهاد التي عاش في ظلها الفقهاء والمناقشات والمناظرات التي شهدت صنوفاً من الجدل العلمي، والحوار الفكري دورها في صبغ هذا العصر بصبغة الشمول والدقة وتفريع المسائل وافتراضها، والاهتمام بإثارة قضايا أصولية مثل: السنة ومنزلتها من الكتاب، والإجماع، وكيف يكون مصدراً يعتد به، والناسخ والمنسوخ، والعام، والخاص، وغير ذلك من

---

(١) الاجتهاد والتقليد للدكتور محمد الدسوقي ص ١٧٠ وما بعدها.

القضايا الأصولية، والتي وضع أصولها وقواعدها الإمام الشافعي في كتابه «الرسالة»[١].

ولئن كانت هذه المذاهب المختلفة تنسب إلى شخص معين، كأبي حنيفة، ومالك والشافعي، مثلا... فإنها تمثل اتجاها جماعياً، أثرى الحركة العلمية بشكل واضح، يلمسه كل من يطالع كتب الفقه في المذاهب المختلفة، والتي تغنينا عن التمثيل ببعض الوقائع...

وهذه الحركة الفقهية كونت جماعات من الفقهاء كان لهم دور بارز في نشر مذاهب أئمتهم، وكان لهم – أيضاً– مناظرات بين أئمتهم تدل على ما ندعيه، فقد كان لأبي حنيفة في حلقته مع تلاميذه طريقة في البحث والدرس تختلف عن طريق الأستاذ الذي يلقي على تلاميذه، وهم يسمعون له ويكتبون عنه، دون أن يكون لأحدهم حق الجدل والمناقشة، فهي طريقة الأستاذ الذي لا يستبد برأيه، ولا يرى غضاضة في أن يسمع من تلميذ له قولاً يكون أقرب إلى الحق والصواب من قوله، بل يهش له ويسعد به ويدعو إليه، فقد نصح تلاميذه بالاجتهاد وشجعهم عليه، وفتح أمامهم أبوابه، وكان لهم نعم المرشد والموجه، فنبغ منهم عدد كثير صاروا أئمة في الفقه والحديث، وكان لهم دور مهم في تدوين الفقه العراقي وإذاعته بين الناس.

ومن أجل ذلك كان من خصائص المذهب الحنفي أن مسائله دونت بعد أن مرت بمناقشات ومناظرات طويلة، فإن هذه المسائل لا يمكن عزوها كلها إلى شخص بعينه؛ لأنها صدرت عن جماعة كانوا يتشاورون ويتناقشون في ظل أستاذ حريص كل الحرص على أن تدون المسألة بعد أن يستقر

---

(١) المصدر السابق ص ١٧٦-١٧٧.

الجميع على رأي فيها[١].

جاء في مقدمة جامع المسانيد: «وكان رحمه الله إذا وقعت واقعة شاورهم وناظرهم وحاورهم وسألهم، فيسمع ما عندهم من الأخبار والآثار، ويقول ما عنده، ويناظرهم شهراً أو أكثر حتى يستقر أحد الأقوال، فيثبته أبو يوسف – رحمه الله – حتى أثبت الأصول على هذا المنهج»[٢].

وعن إسحاق بن إبراهيم قال: «كان أصحاب أبي حنيفة يخوضون معه في المسألة، فإذا لم يحضر «عافية بن يزيد» قال أبو حنيفة: لا ترفعوا المسألة حتى يحضر «عافية» فإذا حضر ووافقهم قال أبو حنيفة: أثبتوها، وإن لم يوافقهم قال أبو حنيفة: لا تثبتوها»[٣].

ومن المأثور عن محمد بن الحسن، تلميذ أبي حنيفة قوله:«كان أبو حنيفة يناظر أصحابه في المقاييس فينتصفون منه ويعارضونه، حتى إذا قال: أستحسن، لم يلحقه أحد منهم لكثرة ما يورد في الاستحسان من مسائل»[٤].

فهذه العبارة تدل دلالة واضحة على أن مسائل الفقه في هذا العصر كانت تقوم على أساس جماعي، وعلى المناظرة بين الأستاذ وتلاميذه، الذين كانوا – بعد ذلك – جبهة قوية أثرت الفكر الإنساني بالعديد من المسائل الفقهية، والاجتهادات الجديدة.

ويروى عن «زفر» أحد تلاميذ أبي حنيفة – قوله: «كنا نختلف إلى أبي حنيفة فقال أبو حنيفة لأبي يوسف: ويحك يا يعقوب، لا تكتب كل ما

---

(١) انظر: رسالة رسم المفتي لابن عابدين ص ٢٣، الإمام محمد بن الحسن الشيباني وأثره في الفقه الإسلامي للدكتور محمد الدسوقي ٤٣ ط دار الثقافة، الدوحة.

(٢) جامع المسانيد للإمام الأعظم جـ ١ ص ٣٣ ط الهند.

(٣) انظر: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي للدكتور مصطفى السباعي ص ٣٨٩.

(٤) مناقب الإمام الأعظم للموفق المكي (١/ ٨٢).

تسمعه مني، فإني قد أرى الرأى اليوم فأتركه غداً، وأرى الرأي غدا وأتركه بعد غد»[1].

وهكذا كان الإمام «مالك» رحمه الله فقد كانت له حلقة خاصة يناظر فيها أصحابه وتلاميذه، ويحضرها – أحياناً– شيخه ربيعة، الذي كان يعرف بربيعة الرأي، حيث كان يلجأ إليه كثيراً... فقد روي أن رجلاً سأل ربيعة عن حكم مسألة من المسائل، فبادر ابن القاسم – أحد تلاميذ «مالك»– بالإجابة عليها، فقال مالك: «جسرت على أن تفتى يا عبد الرحمن» وأخذ يكررها عليه... ما أفتيت حتى سألت. قال عبد الرحمن: هل أنا غير مؤهل للفتيا؟ فقال مالك: من سألت؟ قال الزهري وربيعة[2].

وكذلك الأمر بالنسبة للإمام الشافعي وشيوخه وتلاميذه.

لقد انفصل الشافعي عن شيخه «سفيان بن عيينة» وكوّن حلقة خاصة به ونافسه بها في الإفتاء، فقد حدث أن سمع الشافعي أستاذه يفسر حديث رسول الله ﷺ: «**ليس منا من لم يتغنّ بالقرآن**»[3] بمعنى يستغني به عن غيره.

فنهض الشافعي وقال: ليس هو هكذا، لو كان هكذا لقال:«يتغانى» إنما هو يتحزن ويترنم، ويقرأ حدراً وتحزيناً[4].

وهكذا كان الأمر بالنسبة لبقية الأئمة المجتهدين، حيث كانت مسيرة الاجتهادات الجماعية تدور حول الرأي والنقاش المثمر ثم الاتفاق على رأي في أغلب الأحوال.

---

(١) الأئمة الأربعة، د. مصطفي الشكعة ص ٦٤ ط. دار الكتب الإسلامية.

(٢) أبو حنيفة للشيخ محمد أبو زهرة ص ٣٨٦.

(٣) حديث صحيح رواه البخاري عن أبي هريرة، كما رواه أحمد وأبو داود وابن حبان والحاكم من حديث سعد، وله طرق أخرى من حديث عائشة وابن عباس.

(٤) ابن حنبل إمام أهل السنة للشيخ أبي زهرة ص ٣٣٦.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: عن هذه المذاهب: «إنها تشق طريقها إلى الخصب على صفحات الكتب، فمدرسة الكوفة كان أستاذها أبو حنيفة كانت تدون الفقه وتدرب التلاميذ على المشاركة، وكان الشافعي مدرسة جدل في المناقشات في الحلقة، وكان مالك يفد إليه العلماء يطلبون علم المدينة...»[(١)].

وفي هذا العصر بدأت مناهج الاستنباط وقواعد استخراج الفروع الفقهية تتميز بشكل أوضح:

فالإمام أبو حنيفة – رحمه الله تعالى- يحدد منهجه في استنباط الأحكام فيقول: «آخذ بكتاب الله إذا وجدته، فما لم أجده فيه أخذت بسنة رسول الله ﷺ والآثار الصحاح عنه التي فشت في أيدي الثقات، فإذا لم أجد في كتاب الله تعالى، ولا سنة رسول الله ﷺ أخذت بقول أصحابه من شئت وأدع قول من شئت، ثم لا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم، فإذا انتهى الأمر إلى إبراهيم، والشعبي، والحسن، وابن سيرين، وسعيد بن المسيب – وعد رجالاً قد اجتهدوا– فلي أن اجتهد كما اجتهدوا»[(٢)].

وكذلك الإمام مالك بن أنس – رحمه الله تعالى– يسير على منهاج أصولي واضح، فيقرر أن أصول مذهبه هي: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وعمل أهل المدينة، وقول الصحابي، والاستحسان، وسد الذرائع...إلخ[(٣)].

وهكذا كان لكل إمام أصوله ومناهجه التي يسير عليها، كما رأينا في

(١) الأئمة الأربعة ص ٢٢١.

(٢) تاريخ التشريع ا لإسلامي للخضري ص ١٩٦.

(٣) المصدر السابق ص ٢٠٤.

اتجاه أهل المدرستين: العراقيين والحجازيين، وكان النزاع محتدماً بين أصحاب هاتين المدرستين، فأسرف كل فريق في الطعن على الفريق الآخر، فعاب أهل الرأي على أهل الحديث الإكثار من الرواية التي هي مظنة لقلة الفهم والتدبر، كما كان أهل الحديث يعيبون على أهل الرأي أنهم يأخذون في دينهم بالظن ويحكمون العقل في الدين[١].

إلا أن أهل الحديث كانوا على جانب كبير من قصور النظر في الأدلة والانتصار لطريقتهم.

قال الإمام الرازي: «أما أصحاب الحديث فكانوا حافظين لأخبار رسول الله ﷺ إلا أنهم كانوا عاجزين عن النظر والجدل، وكلما أورد عليهم أحد من أصحاب الرأي سؤالاً أو إشكالاً أسقطوا في أيديهم عاجزين»[٢].

وظهر المتعصبون لكلا الفريقين، فاتسع الخلاف، واحتدم النزاع، وأخذ كل فريق ينتصر لطريقة شيخه ويدافع عن مذهبه، إلى أن قيض الله تعالى لهذه الأمة من أخذ بيدها إلى الطريق السوي، وبين القواعد والقوانين التي يحتكم الجميع إليها وهو الإمام الشافعي - رحمه الله تعالى -.

---

(١) المصدر السابق ص ١٤٦.

(٢) مناقب الإمام الشافعي ص ٢١.

الإمام الشافعي يدون علم الأصول

لعل ما تقدم في نشأة «أصول الفقه» وما وصلت إليه الاتجاهات المختلفة في عصر التابعين يعطينا السبب العام لتدوين أصول الفقه على يد الإمام الشافعي رحمه الله تعالى.

ويمكن إبراز ذلك في النقاط التالية:

أولاً: بُعْدُ العهد عن زمن رسول الله ﷺ الأمر الذي أدى إلى كثرة طرق أسانيد الحديث، وكثرة رجال السند، فاحتيج إلى الكلام عن علل الحديث وتقسيم السنة باعتبارات مختلفة، ومن أهمها: تقسيمها باعتبار الاتصال وعدمه.

ثانياً: وجود الاتجاهات المختلفة في التعامل مع الأدلة الشرعية، كما حدث في مدرستي العراق والحجاز، وكثرة الرأي والاجتهاد عند أهل العراق وقلته عند أهل الحديث.

ثالثاً: فساد اللسان العربي، نتيجة لاختلاط العرب بالعجم، الأمر الذي جعل استنباط الحكم الشرعي من المصادر المختلفة أمراً عسيراً، وهذا يدل على أهمية بحث دلالات الألفاظ وما تدل عليه من معان مختلفة.

رابعاً: كثرة الحوادث والوقائع والمستجدات في حياة الناس، الأمر الذي أدى إلى القياس وتطبيق أركانه على العديد من القضايا التي لا تدخل صراحة تحت دلالات الألفاظ.

وجمهور العلماء على أن أول من وضع اللبنة الأولى في هذا العلم هو الإمام الشافعي رحمه الله تعالى عنه حيث ألف فيه رسالته المشهورة التي كتبها إلى الإمام الحافظ عبد الرحمن بن مهدي المتوفى سنة ١٩٨هـ، وهو أحد أئمة

الحديث في الحجاز بعد أن أرسل إليه أن يضع له كتاباً يبين فيه معاني القرآن، ويجمع قبول الأخبار فيه، وحجية الإجماع، وبيان الناسخ والمنسوخ من القرآن والسنة، فوضع له كتاب «الرسالة»[١].

على أن الإمام الشافعي لم يسم كتابه بـ «الرسالة»، وإنما كان يطلق عليه لفظ «الكتاب» أو يقول «كتابي» أو «كتابنا»[٢].

وإنما أُطْلِقَ عليها اسم الرسالة بسبب إرسالها إلى الإمام عبد الرحمن بن مهدي كما تقدم.

قال علي بن المديني: «قلت لمحمد بن إدريس الشافعي: أجب عبد الرحمن بن مهدي عن كتابه، فقد كتب إليك يسألك وهو متشوق إلى جوابك، قال: فأجابه الشافعي، وهو كتاب الرسالة التي كتبت عنه بالعراق، إنما هي رسالته إلى عبد الرحمن بن مهدي»[٣].

وأرسل الكتاب إلى الإمام ابن مهدي مع الحارث بن سريج النقال الخوارزمي ثم البغدادي، وبسبب ذلك سمي النقال[٤].

والظاهر أن الإمام الشافعي ألف كتابه هذا مرتين؛ ولذلك يعده العلماء في فهرس مؤلفاته كتابين: الرسالة القديمة، والرسالة الجديدة.

فالرسالة القديمة هي التي كتبها إلى ابن مهدي، وهو في بغداد، ثم لما

---

(١) رواه الخطيب بإسناده في تاريخ بغداد (٢/ ٦٤-٦٥) ورواه البيهقي بإسناده في معجم الأدباء (٦/ ٧٨٨).

(٢) انظر الرسالة ص ٩٦، ٤١٨، ٥٧٣، ٦٢٥، ٩٠٧.

(٣) رواه الحافظ ابن عبد البر بإسناده في الانتقاء ص ٧٢.

(٤) المرجع السابق.

دخل مصر أعاد كتابتها[١].

وأيا كان، فالموجود الآن بين أيدينا هو الرسالة الجديدة، وأما القديمة التي أرسلها إلى عبد الرحمن بن مهدي فلعلها قد اندثرت ولم يبق لها أي أثر، ومن المحتمل أن يكون الإمام الشافعي - رحمه الله تعالى - قد أضاف إلى الرسالة الجديدة أشياء أخرى لم تكن في رسالته الأولى.

مضمون رسالة الإمام الشافعي:

الذي لا شك فيه أن الإمام الشافعي كان يتميز بميزات قل أن توجد عند غيره، فهو عربي أصيل، بلغ الذروة من البلاغة والأدب، ونفوذ النظر، ودقة الاستنباط، وقوة العارضة، ونور البصيرة، وسائر الخصائص التي تميز بها هذا الرجل حتى كان أهلاً لوضع هذا المنهج الفريد.

يقول الأستاذ أحمد محمد شاكر - رحمه الله تعالى - عن الإمام الشافعي:

«فإني أعتقد - غير غال ولا مسرف - أن هذا الرجل لم يظهر مثله في فقه الكتاب والسنة، ونفوذ النظر، ودقة الاستنباط، مع قوة العارضة، ونور البصيرة والإبداع في إقامة الحجة، وإفحام مناظره، فصيح اللسان، ناصع البيان، في الذروة العليا من البلاغة، تأدب بأدب البادية، وأخذ العلوم والمعارف عن أهل الحضر، حتى سما عن كل عالم قبله وبعده نبغ في الحجاز، وكان إلى علمائه مرجع الرواية والسنة، وكانوا أساطين العلم في فقه القرآن، ولم يكن الكثير منهم أهل لسن وجدل، وكانوا يعجزون عن مناظرة أهل الرأي، فجاء هذا الشاب يناظر وينافح، ويعرف كيف يقوم بحجته، وكيف يلزم أهل الرأي وجوب إتباع السنة، وكيف يثبت لهم الحجة في خبر الواحد، وكيف يفصل للناس طرق فهم الكتاب على ما عرف من بيان

(١) مناقب الإمام الشافعي ص ٥٧.

العرب وفصاحتهم، وكيف يدلهم على الناسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة، وعلى الجمع بين ما ظاهره التعارض فيهما، أو في أحدهما»[١]. أ.هـ.

يضاف إلى ذلك أن الإمام الشافعي قد وقف على كل من المنهجين السابقين: منهج أهل الحديث، حيث تتلمذ على الإمام مالك رحمه الله تعالى، ومنهج أهل الرأي، حيث التقى بعلماء أهل الرأي وتتلمذ على بعضهم، فتكونت لديه معلوماته عما كان سببا في النزاع بين الفريقين، وهو ما تصدى له في رسالته.

أما ما تضمنته الرسالة – بصفة عامة– فقد لخصه شيخنا الأستاذ الدكتور عبد الوهاب أبو سليمان – حفظه الله– في كتابه القيم: «الفكر الأصولي».

ولدقة عبارته ووفائها بالمقصود أنقلها هنا بنصها حيث قال:

«افتتح الإمام الشافعي الرسالة بخطبة مسهبة تدور حول أهمية رسالة سيدنا محمد ﷺ للبشرية جمعاء وبين فيها أهمية الكتاب العزيز، وقد اشتملت على العناصر الرئيسة التالية:

الناس قبل النبي ﷺ وأنهم صنفان:

إما أهل كتاب وإما أهل كفر.

بعثة الرسول ﷺ ومزاياها، وأنه ﷺ سبب كل خير.

تنزيل الكتاب العزيز ونقله البشرية من الكفر والعمى إلى الضياء والهدى.

---

(١) مقدمة الرسالة ص ٥ الطبعة الأولى.

ما أنزل الله في الكتاب العزيز رحمة وحجة.

حث طلبة العلم على بلوغ غاية جهدهم في الاستكثار من علوم القرآن.

شمول الكتاب العزيز «فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها».

ثم ذكر من الآيات ما يشير إلى هذا المعنى، والأغراض التي من أجلها نزل القرآن الكريم، ومن جملة ذلك: تبيين الرسول ﷺ للناس ما نزل إليهم من القرآن، وهذه الخطبة في عناصرها التي اشتملت عليها أوحى بها الواقع للمجتمع العلمي الذي كانت تعيشه كلتا المدرستين: أهل الحديث في الحجاز، وأهل الرأي في العراق.

ففي خطبة الكتاب ينعى الإمام الشافعي على الأمة الخلاف في الدين، وأن الرسول ﷺ قد حسم ببعثته الخلاف بالنسبة للماضين من أهل الكتاب وأهل الكفر، وما خلفه بعده من كتاب وسنة جدير أن يقوم بمثل ذلك الدور إذا تفهمناهما حق الفهم.

ومن ثم بدأ وضع المقاييس والموازين من قواعد وقوانين مستفادة من مصادرها يحتكم إليها عند الاختلاف.

ثم تلا ذلك «باب كيف البيان».

بدأ أولاً بتعريف البيان وأنه:اسم جامع لمعان مجتمعة الأصول، متشعبة الفروع، وهو يعني بهذا ما فعله بعد ذلك من أقسام البيان الأربعة وهي:

ما أبان الله لخلقه نصاً.

ما أحكم فرضه بكتابه، وبين كيف هو على لسان نبيه.

ما سن رسول الله ﷺ مما ليس لله فيه نص حكم.

ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه.

وكان هذا الباب هو خطة الكتاب (الرسالة) فإن معظم موضوعاتها - إن لم تكن كلها - تدخل ضمن واحد من تلك العناصر الأربعة الرئيسة.

فمن ثم بدأ أولاً بموضوعات الكتاب العزيز وبيانه، ثم نفذ من ذلك إلى دراسة موضوعات السنة النبوية المصدر الثاني للأحكام الشرعية، وعلاقة السنة بالكتاب ثانياً.

وقد مهد لها مع نهاية الموضوع الأول فجاء «باب فرض الله طاعة رسول الله مقرونة بطاعة الله ومذكورة وحدها».

كما نوه في مقدمة دراسته عن الخطة التي سيسير عليها والموضوعات التي سيبحثها فقال:

«فأول ما نبدأ به من ذكر سنة رسول ﷺ مع كتاب الله، ثم ذكر الاستدلال بسنته على الناسخ والمنسوخ من كتاب الله، ثم ذكر الفرائض المنصوصة التي سن رسول الله معها، ثم ذكر الفرائض الجمل التي أبان رسول ﷺ عن الله كيف هي ومواقيتها، ثم ذكر العام من أمر الله ا لذي أراد به العام، والعام الذي أراد به الخاص، ثم ذكر سنته فيما ليس فيه نص كتاب».

وتناول كل موضوع من هذه الموضوعات بالتفصيل وضرب الأمثلة من القرآن والسنة.

ثم تطرق إلى وجود الاختلاف في الآثار وطريقة الأخذ بها، وخصص باب العلم بالأحكام الشرعية، مما لا يسع أحداً الجهل به، وما كان منها مختصاً بالخاصة من المتخصصين، وخبر الواحد وحجيته، وقد أفاض فيه القول.

استغرق هذا البحث ما يقارب نصف الكتاب، ثم الإجماع وحجيته،

وأن جماعة الأمة لا تجتمع على خلاف لسنة رسول الله ولا على خطأ.

ثم القياس وحجيته وشروطه الأساسية، وألحق به الاجتهاد ابتداء، ثم الاستحسان وعدم جواز ما كان منه علي غير قياس صحيح، وأنه في الحقيقة تلذذ من صاحبه. ثم باب الاختلاف وذكر فيه المذموم منه والممدوح، وأنهاه بموضوع أقاويل الصحابة والاستدلال بها[١].

هذا هو ملخص كتاب «الرسالة» التي كانت أول لبنة توضع في هذا العلم في العصر الذي بدأ فيه تمايز العلوم واستقلالها، وأصبح لكل فن مسماه الخاص.

والذي لا شك فيه أن أي علم من العلوم يبدأ هكذا، صغيراً ثم ينمو ويتسع، ولذلك لم يكتف الإمام الشافعي بما كتبه في الرسالة، بل أضاف إليها مؤلفات أخرى رأى أنها تضيف إلى علم الأصول شيئاً جديداً. فألف بعد الرسالة ثلاثة كتب:

كتاب اختلاف الحديث: جمع فيه الأحاديث التي في ظاهرها التعارض، وبين كيفية الجمع بينها، فكان أول كتاب يوضع في هذا الفن[٢].

كتاب جماع العلم: ضمنه حجية خبر الآحاد ووجوب العلم به، والرد على من أنكره[٣].

كتاب إبطال الاستحسان: فوضح حقيقته، وناقش القائلين به وقال في ذلك مقولته المشهورة: «من استحسن فقد شرع»[٤].

---

(١) الفكر الأصولي ص ٧٣-٧٥.

(٢) كتاب اختلاف الحديث جـ ٨ ص ٤٧٥ من كتاب الأم للإمام الشافعي.

(٣) كتاب جماع العلم جـ ٧ ص ٢٨٧ من كتاب الأم.

(٤) كتاب إبطال الاستحسان جـ ٧ ص ٢٩٧ من كتاب الأم.

وبذلك يكون الإمام الشافعي قد وضع اللبنات الأولى لعلم أصول
قه، وبدأت مرحلة تأسيس المذاهب الفقهية ووضوح معالمها، والدفاع
ها، الأمر الذي أدي إلى الاهتمام بدراسة الأصول التي يعتمد عليها كل
هب في استنباط الأحكام[1].

كما سنرى ذلك في أصول الفقه ومدارسه بعد الإمام الشافعي.

دعوى سبق الإمام الشافعي في التدوين والرد عليها :

ادعت الشيعة الإمامية أن أول من دون علم الأصول هو الإمام محمد
اقر بن علي زين العابدين المتوفى سنة ١١٤هـ وجاء من بعده ابنه الإمام
عبد الله جعفر الصادق المتوفى سنة ١٤٨هـ.

قال آية الله السيد حسن الصدر: «اعلم أن أول من أسس أصول الفقه،
تح بابه، وفتق مسائله: الإمام محمد الباقر، ثم من بعده الإمام أبو جعفر،
د أمليا على أصحابهما قواعده، وجمعوا من ذلك مسائل رتبها المتأخرون
ى ترتيب المصنفين فيه بروايات مسندة إليهما متصلة الإسناد»[2].

كما روي أن أول من كتب فيه الإمامان أبو يوسف، ومحمد بن الحسن
احبا أبي حنيفة رحمهم الله تعالى[3].

وهذا لا يعارض ما قلناه: من أن الإمام الشافعي – رحمه الله تعالى –
أول من دون علم الأصول، ففرق بين الكتابة المتناثرة، والقواعد التي ترد
مسألة فقهية عارضة، وبين علم متكامل ومصنف مستقل، فالقواعد التي

---

(1) انظر: الفكر الأصولي ص ٩٨.
(2) الشيعة وفنون الإسلام ص ٥٦، وعقيدة أهل الشيعة في الإمام الصادق ص ٢٩٣-٢٩٥،
الشافعي للشيخ أبي زهرة ص ١٧٩.
(3) الفهرست لابن النديم ص ٢٨٦ في ترجمة الإمامين المذكورين.

يشير إليها السيد حسن الصدر في العبارة المتقدمة، إنما هي من قبيل مناهج الاستنباط وطرق الاستدلال، كما قلنا سابقاً، وهذه كانت موجودة حتى في عصر الصحابة – رضي الله تعالى عنهم أجمعين.

قال الإسنوي: وكان إمامنا الشافعي – رحمه الله تعالى– هو المبتكر لهذا العلم بلا نزاع، وأول من صنف فيه بالإجماع، وتصنيفه المذكور فيه موجود بحمد الله تعالى، وهو الكتاب الجليل المشهور، المسموع عليه، المتصل إسناده الصحيح إلى زماننا، المعروف بالرسالة الذي أرسل الإمام عبد الرحمن بن مهدي من خراسان إلى الشافعي فصنفه له، وتنافس في تحصيله علماء عصره.

على أنه قد قيل: إن بعض من تقدم على الشافعي نقل عنه إلمام ببعض مسائله في أثناء كلامه على بعض الفروع، وجواب عن سؤال السائل لا يسمن ولا يغني من جوع، وهل يعارض مقالة قيلت في بعض المسائل تصنيف كتاب موجود مسموع، مستوعب لأبواب العلم[1].

فظهر بذلك عدم صحة ما نقل من أن هناك من سبق الإمام الشافعي في تدوين علم «الأصول» وثبت أن الواضع الأول لهذا العلم هو الإمام الشافعي – رحمه الله تعالى – في كتابه «الرسالة».

(١) التمهيد ص٣، ٤.

مناهج أصول الفقه ومدارسه بعد الإمام الشافعي

إذا كان الإمام الشافعي قد وضع اللبنات الأولى لعلم الأصول – كما أسلفنا– فإن من الطبيعي أن تنمو هذه اللبنات وتتسع وتتضح معالمها أكثر وأكثر، شأنها في ذلك شأن سائر العلوم والمعارف.

فبدأ بعض العلماء يشرحون رسالة الإمام الشافعي، ويكشفون أسرارها أمثال:

١- أبي بكر، محمد بن عبد الله الصيرفي المتوفى سنة ثلاثين وثلاثمائة (٣٣٠هـ).

٢- أبي الوليد، حسان بن محمد النيسابوري المتوفى سنة تسع وأربعين وثلاثمائة (٣٤٩).

٣- الإمام محمد بن علي القفال الكبير الشاشي المتوفى سنة خمس وستين وثلاثمائة (٣٦٥هـ).

وهذه الشروح – وغيرها كثير– وإن لم يصلنا منها شيء، إلا أنه من المؤكد أنها وضحت الرسالة واستخرجت من كنوزها الشيء الكثير.

وبجانب ذلك بدأت تظهر مؤلفات مستقلة توضح منهج أصول الفقه حسب المذهب الذي ينتمي إله المؤلف، ومن أمثال ذلك:

١ – ابن صدقة، عيسى بن أبان الحنفي المتوفى سنة إحدى وعشرين ومائتين (٢٢١هـ) ألف كتاب: إثبات القياس، وخبر الواحد، واجتهاد الرأي.

٢- أصبغ بن الفرج بن سعيد بن نافع المصري المتوفى سنة خمس وعشرين ومائتين (٢٢٥هـ) ألف كتابا في أصول فقه إمام دار الهجرة مالك بن أنس.

٣- محمد بن داود بن علي بن خلف الظاهري المتوفى سنة سبع وتسعين ومائتين (٢٩٧هـ) ألف كتاب الوصول إلى معرفة الأصول.

٤- أبو بكر، أحمد بن الحسين بن سهل، المعروف بابن برهان المتوفى سنة خمس وثلاثمائة (٣٠٥هـ) ألف كتاب: الذخيرة في أصول الفقه.

٥- عبيد الله بن دلال بن دلهم المكنى بأبي الحسن الكرخي المتوفى سنة أربعين وثلاثمائة (٣٤٠ هـ) ألف كتاباً في أصول الفقه عرف بأصول الكرخي، وضح فيه القواعد التي عليها مدار فقه الحنفية.

٦- أحمد بن علي، أبو بكر الرازي المعروف بالجصاص المتوفى سنة سبعين وثلاثمائة (٣٧٠هـ) ألف كتاباً في أصول فقه الحنفية بطريقة أوسع وأدق، وأضاف إلى علم الأصول موضوعات جديدة نقلها عن العلماء المتقدمين من الحنفية والذين لم تصل إلينا مؤلفاتهم حتى الآن، وأضاف إليها من اجتهادا ته وترجيحاته الشيء الكثير، حتى غدا موسوعة علمية وحجة يرجع إليه في هذا المضمار.

٧- القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد الفراء المتوفى سنة ثمان وخمسين وأربعمائة (٤٥٨هـ) ألف كتاب العدة في أصول الفقه، دون فيه أقوال الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى وآراءه الأصولية، مقارنة بآراء غيره من علماء الأصول، فكان موسوعة علمية في الأصول بعامة، وفي أصول المذهب الحنبلي بخاصة.

٨- أبو المعالي، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني إمام الحرمين المتوفى سنة ثمان وسبعين وأربعمائة (٤٧٨هـ) فقد خطا بعلم «أصول

الفقه» خطوات مباركة، وألف فيه كتباً كثيرة، ومن أشهرها كتاب «البرهان» حتى عدَّه العلماء أحد قواعد هذا الفن وأركانه، مع كتاب «المستصفى» للإمام الغزالي، وكتاب العهد أو العمد للقاضي عبد الجبار المعتزلي وشرحه «المعتمد» لأبي الحسين البصري.

بدأ الإمام الجويني كتابه «البرهان» بمقدمة أسس فيها تقليداً علمياً لمن جاء بعده، وذلك بتوضيح المقصود من هذا العلم، وتعريفه، ومادته العلمية التي يستمد منها وجوده، وأضاف إلى هذه المقدمة عدة موضوعات تتعلق بالعقيدة وعلم الكلام كالتحسين والتقبيح العقليين، والتكليف وما يتعلق به، والعلوم ومداركها ومراتبها، والأدلة العقلية وحكم اقتضائها العلم.

ثم انطلق من هذه المقدمة إلى الخوض في المباحث الأصولية، ونظمها في عدة كتب تندرج تحتها أبواب وفصول.

فجعل الكتاب الأول: في البيان المتعلق بالكتاب والسنة واشتمل على أبواب تتعلق بالأوامر والنواهي والعموم والخصوص، وأفعال الرسول ﷺ، والشرائع السابقة على الإسلام، والتأويل والأخبار.

وجعل الكتاب الثاني: في الإجماع وما يتعلق به من موضوعات.

والكتاب الثالث في القياس: فبين أهميته في الشريعة الإسلامية، وأنه أصل الاجتهاد ومناط الرأي، ثم وضح ماهيته وحجيته وأركانه والاعتراضات التي ترد عليه.

أما الكتاب الرابع: ففي الاستدلال: معناه، وما يجري فيه، والاعتراضات الواردة عليه، والاستصحاب.

والكتاب الخامس: في الترجيح، بحث فيه معنى الترجيح والتعارض وترجيح الأقيسة والنسخ.

والكتاب السادس في الاجتهاد: تحدث فيه عن قضية خطأ المجتهد وإصابته، وما يتعلق بذلك، ثم أحال بقية موضوعات الاجتهاد على الكتاب السابع والأخير وهو كتاب «الفتوى». وبين في هذا الكتاب حقيقة التقليد، واجتهاد الصحابة في حياة النبي ﷺ، ووقوع الاجتهاد من النبي ﷺ وحكم الاحتجاج بأقوال الصحابة رضي الله عنهم[(١)].

والمطالع في كتاب «البرهان» يدرك مدى ما وصل إليه إمام الحرمين من تأصيل لهذا العلم، في ضوء الآراء والاجتهادات التي عرضها في ضوء قواعد الشريعة ومقاصدها العامة، حتى خالف في بعضها كبار الأئمة، كالإمام الشافعي، وأبي الحسن الأشعري، والقاضي أبي بكر الباقلاني وغيرهم.

وهكذا بدأ أصول الفقه بعد الإمام الشافعي ينمو وتضاف إليه موضوعات ذات صلة وثيقة بالغاية التي من أجلها وضع هذا العلم.

ولو تتبعنا الحركة العلمية الأصولية في العصور المختلفة لما وسعنا الوقت.

والذي نستطيع أن نخلص به من خلال هذا العرض السريع أن أصول

---

(١) انظر: الفكر الأصولي، ص ٢٩٥-٢٩٧.

الفقه بعد الإمام الشافعي ظهرت فيه اتجاهات مختلفة نجملها فيما يأتي:

أولاً: اتجاه المتكلمين:

ويعني بتأصيل القواعد الأصولية بناء على مدلولات الألفاظ والأساليب العربية وتحريرها تحريراً منطقياً نظرياً، دون نظر إلى ما يتفرع على هذه القواعد من فروع فقهية.

ودرج على هذا المنهج سائر علماء المذاهب المتبوعة عدا الحنفية، وكان للمعتزلة ومن على شاكلتهم في تنمية هذا الاتجاه الحظ الأوفر، إذ أنه يتمشى مع ميولهم العقلية، وطرقهم النظرية.

عكف أصحاب هذا الاتجاه على دراسة اللغة العربية ألفاظاً وأساليب، مفردات وتركيبات، ووضعوا القواعد والأصول من منطوقها ومدلولاتها، متخذين من القضايا العقلية رافداً آخر يساعد على التوصل إلى حقائقها»[(١)].

ومن أشهر الكتب التي ألفت على هذا النهج: كتاب «البرهان» لإمام الحرمين كما تقدم حيث قال: «....على أنا في مسائل الأصول لا نلتفت إلى مسائل الفقه، فالفرع يصحح على الأصل، لا على الفرع» [(٢)].

ثانياً: اتجاه الحنفية أو الفقهاء:

وهو الربط بين الأصول والفروع، بحيث تقرر القواعد الأصولية على مقتضى الفروع الفقهية، وربما اقتضى ذلك تغيير بعض القواعد الأصولية تبعاً

---

(١) الفكر الأصولي ص ٤٤٦-٤٤٧.

(٢) البرهان (٢/ ١٣٦٣).

للفروع ومن أشهر الكتب المؤلفة على هذا الاتجاه:

١- أصول الفقه لأبي بكر الرازي المعروف بالجصاص (ت٣٧٠هـ).

٢- أصول فخر الإسلام البزدوي (ت ٤٣٠هـ).

٣- أصول السرخسي محمد بن أحمد (ت ٤٩٠هـ).

ولسنا هنا في مقام المقارنة بين هذين الاتجاهين، وما في كل اتجاه من إيجابيات وسلبيات فهذا أمر يطول شرحه.

ثالثاً: اتجاه الجمع بين المنهجين المتقدمين:

ففي القرن السابع الهجري بدأت تظهر في الأفق طريقة ثالثة تجمع بين اتجاه المتكلمين واتجاه الحنفية، بحيث تذكر القواعد الأصولية، وتقيم الأدلة عليها، ثم تقارن بين ما قاله المتكلمون، وما قاله الحنفية، ثم تعقب على ذلك بذكر بعض الفروع الفقهية.

وأول من فعل ذلك: الإمام مظفر الدين، أحمد بن علي الساعاتي المتوفى سنة أربع وتسعين وستمائة (٦٩٤هـ) جمع في كتابه المسمى: «بديع النظام الجامع بين أصول البزدوي والإحكام» بين منهج الحنفية من خلال كتاب: أصول فخر الإسلام البزدوي، وبين منهج المتكلمين من خلال كتاب الإحكام في أصول الأحكام لأبي الحسن: علي بن أبي علي الآمدي المتوفى سنة إحدى وثلاثين وستمائة (٦٣١هـ) وتوالت المؤلفات على هذا النهج في القرون التالية.

رابعاً: اتجاه تخريج الفروع على الأصول:

وبجانب الاتجاهات السابقة ظهر في القرن السابع – أيضاً – اتجاه عرف باتجاه: تخريج الفروع على الأصول، بحيث يذكر القاعدة الأصولية، إما على

مذهب معين، وإما مع المقارنة بين بعض المذاهب، ثم يتبع ذلك بإيراد العديد من الفروع الفقهية، من أبواب مختلفة، وبذلك يخالف اتجاه الجمع بين المتكلمين والحنفية.

ومن أهم الكتب التي ألفت لهذا الغرض:

- كتاب: تخريج الفروع على الأصول للإمام شهاب الدين محمود بن أحمد الزنجاني المتوفى سنة ست وخمسين وستمائة (٦٥٦هـ). وضع المؤلف كتابه مقتصراً فيه على مذهبي الحنفية والشافعية.
- ومفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول للإمام الشريف أبي عبد الله محمد بن أحمد التلمساني المالكي المتوفى سنة إحدى وسبعين وسبعمائة (٧٧١هـ). جمع في كتابه بين المذاهب الثلاثة: الحنفية والمالكية والشافعية.
- التمهيد في تخريج الفروع على الأصول للإمام جمال الدين عبد الرحيم ابن الحسن الإسنوي المتوفى سنة اثنتين وسبعين وسبعمائة (٧٧٢هـ). ذكر في كتابه أكثر القواعد الأصولية، مع التخريج عليها في مذهب الشافعية فقط، ولم يتعرض للمذاهب الأخرى إلا نادراً.
- «القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية» للإمام أبي الحسن على بن عباس البعلي الحنبلي المعروف بابن اللحام المتوفى سنة ثلاث وثمانمائة (٨٠٣هـ). سار المؤلف في كتابه على نفس المنهج، غير أنه أبرز رأي علماء الحنابلة بشكل خاص.

خامساً: اتجاه بناء القواعد الأصولية على مقتضى مقاصد الشريعة:

الذي لا شك فيه أن الشريعة الإسلامية قائمة على رعاية مصالح العباد المادية والمعنوية، الفردية والاجتماعية، وهي تشمل المصالح في رتبها الثلاث: الضروريات، والحاجيات، والتحسينات. لذلك: كان العلم بمقاصد الشريعة وأسرار التشريع في غاية الأهمية.

وهذا الجانب – مع أهميته– أغفله علماء الأصول كما رأينا في الاتجاهات السابقة، ولم يتكلموا على هذه المقاصد إلا بإشارات سريعة في باب القياس، وفي موضوع المصالح المرسلة.

فجاء الإمام أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي الغزناطي المتوف سنة تسعين وسبعمائة (٧٩٠هـ) فألف كتابه المسمى بالموافقات، وكان في بداية تأليفه يسميه«عنوان التعريف بأسرار التكليف» ثم عدل عن هذه التسمية لأمر ما.

وضح الإمام الشاطبي بكتابه هذا أن أحكام الشريعة والاجتهاد في استنباطها من مصادرها يقوم على دعامتين:

الأولى: العلم باللغة العربية وأساليبها المختلفة، وفهم دلالات الألفاظ التي كان العرب يتخاطبون بها، والتي نزلت بها دلالات الألفاظ التي كان العرب يتخاطبون بها، والتي نزلت بها هذه الشريعة، بحيث يميز بين صريح الكلام وظاهره، ومجمله ومفصله، وحقيقته ومجازه، وعامه وخاصه، ومحكمه ومتشابهه ومطلقه ومقيده، ونصه وفحواه، ولحنه ومفهومه، ومفرده ومشتركه.

الدعامة الثانية: فهم مقاصد الشريعة، وأنها قائمة على رعاية مصالح العباد في الدنيا والآخرة.

فالدعامة الأولى: حققها العلماء السابقون بدءاً مما وضعه الإمام الشافعي رحمه الله تعالى.

أما الدعامة الثانية: فلم تحظ بالعناية كما ينبغي.

لذلك وضع كتابه «الموافقات» لسد هذه الثغرة واستكمال بنيان هذا العلم.

فحلل مقاصد الشريعة وفصل أنواعها، حتى جعل الدعامة الأولى كالوسيلة للدعامة الثانية، لأنها هي المقصودة بالذات.

وبذلك يكون الإمام الشاطبي صاحب السبق في بناء أصول الفقه على مقاصد الشريعة ورعاية مصالح العباد.

وبهذه النظرة الشمولية للإمام الشاطبي يكون علم أصول الفقه قد اكتمل بنيانه ونضج، نتيجة لهذا الفكر المتلاحق، والمستنير بنور الشريعة الغراء، والقائم على التمحيص والاستقراء.

وتبعه على هذه الطريقة كثير من العلماء مثل:

الشيخ محمد الطاهر بن عاشور (ت ١٣٩٣هـ) في كتابة: «مقاصد الشريعة الإسلامية».

الشيخ علاّل بن عبد الواحد الفاسي (١٣٩٤هـ) في كتابة: «مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها».

وعلى هذا المنهاج سار المتأخرون من العلماء، وإن اختلفت طرق الكتابة بين الإطناب والإيجاز، لكنها في الجملة لا تخرج عما تقدم.

الباب الأول
في
الأدلة الشرعية

تمهيـــد:

من خصائص الشريعة الإسلامية أنها شريعة مبرهنة، تقوم على الحجة والدليل الشرعي من القرآن والسنة أو ما يرجع إليهما من الاجتهاد الدائر حول مدلولات القرآن والسنة، ومن ثم نستطيع أن نقول: إن مصدر الشريعة الإسلامية هو الوحي الإلهي بقسميه:

- الوحي المتلو، وهو القرآن الكريم.
- الوحي غير المتلو، وهو سنة رسول الله ﷺ.

وإذا كان الإسلام قد شرع الاجتهاد في الأمور التي لا نص فيها، فإن الاجتهاد يعتمد – أول ما يعتمد– على روح الشريعة ومقاصدها العامة، ومجملات القرآن الكريم وعلل الأحكام التي تنقل الحكم من الأصل إلى الفرع، إذن الاجتهاد يدور في فلك الوحي ومقاصده العامة، وإلا كان غير مقبول، إذ من المتفق عليه أن المشرع – في الواقع ونفس الأمر– هو الله تعالى والرسول مبلغ عن ربه – جل وعلا – ولذلك كان ﷺ يجتهد في بعض الأمور التي لم ينزل فيها وحي؛ فتارة يقرّه الوحي على اجتهاده، وتارة يصوب له اجتهاده، كما سيأتي بيان ذلك في باب الاجتهاد.

والأدلة جمع دليل، وهو في اللغة: الهادي والمرشد.

وفي الاصطلاح: ما يتوصل بصحيح النظر فيه إلى حكم شرعي[١].

والأدلة الشرعية نوعان:

١- أدلة متفق ليها، وهي: القرآن الكريم، والسنة النبوية، والإجماع، والقياس.

٢- أدلة مختلف فيها وهي كثيرة أشهرها: الاستحسان، والمصالح المرسلة، والاستصحاب، وقول الصحابي ، وسد الذرائع، وشرع من قبلنا، والاستقراء.

والضابط في حصر هذه الأدلة: هو أن الدليل إما وحي أو غير وحي. والوحي إما متلو أو غير متلو.

فالوحي المتلو هو القرآن، والوحي غير المتلو هو سنة الرسول ﷺ.

وإن كان غير وحي: فإن كان رأي جميع المجتهدين فهو الإجماع، وإن كان إلحاق أمر بآخر في حكم لعله مشتركة فهو القياس، وإن لم يكن شيئا من ذلك فهو الاستدلال.

وهذه الأدلة إما نقلية أو عقلية:

- فالنقلية هي: الكتاب، والسنة، والإجماع، وشرع من قبلنا، وقول الصحابي.
- والعقلية هي: القياس، والمصالح المرسلة، والاستحسان، والاستصحاب، وسد الذرائع.

وينبغي أن يكون معلوما أن كل نوع من الأدلة النقلية والعقلية محتاج إلى

---

(١) انظر: شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ١/ ٣٩، الحدود للباجي ٣٧، التعريفات للجرجاني ص ١٠٩.

الآخر، فالأدلة لابد فيها من التعقل والتدبر والنظر الصحيح.

كما أن الاجتهاد لا يقبل إلا إذا كان له مستند من الأدلة النقلية.

وجميع الأدلة ترجع في النهاية إلى القرآن والسنة، باعتبارهما وحيا من الله تعالى، وهذا ما أشار إليه الرسول ﷺ في قوله: «تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما، كتاب الله وسنتي»(١).

ومن فضل الله تعالى أنه تكفل بحفظ أصول هذه الشريعة من التحريف الذي نال مصادر الشرائع السابقة، لأن الله تعالى أراد أن تكون هذه الشريعة خاتمة الشرائع إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]. وجمهور المفسرين على أن المراد بالذكر هنا الشريعة كلها.

قال الإمام الشافعي: «أما قولهم: لو كان الدين في حاجة إلى السنة لتكفل الله بحفظها كما تكفل بحفظ القرآن، فيرده أن الله – سبحانه وتعالى – إنما تكفل بحفظ ما أنزل من الذكر، والسنة وقد صدرت من النبي ﷺ بياناً للقرآن أوحى به إليه، بدليل قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ﴾ [النجم: ٣-٥]. كانت لذلك من الذكر وتابعة له، محفوظة بكفالة الله – سبحانه وتعالى – وكان ذلك مما دلت عليه هذه الآية، فإن المراد بالذكر فيها: شرع الله ودينه، قرآنا كان أو سنة، يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]. أي: أسألوا أهل العلم بشريعة الله ودينه.

---

(١) أخرجه أبو داود: كتاب السنة، باب في لزوم السنة، والترمذي – باب: الأخذ بالسنة واجتناب البدعة، وابن ماجه – باب: اتباع سنة الخلفاء الراشدين، كما أخرجه الحاكم وابن عبد البر.

وقد صدق الله وعده، فحفظ سنة رسوله، كما حفظ كتابه، بما هيأ لها ممن حفظها وتناقلها وتدارسها، وميز صحيحها من سقيمها ودخيلها، فأصبحت بذلك مدروسة، محفوظة، مدونة في مصادرها[1].

(١) انظر: الرسالة ص ٤٣ - تحقيق الشيخ شاكر.

الفصل الأول
في
القرآن الكريم

من المتفق عليه بين المسلمين جميعا أن القرآن الكريم هو مصدر الشريعة الأول، وأنه حجة الرسول ﷺ ومعجزته الخالدة مدى الدهر.

والقرآن الكريم أوضح من أن يحتاج إلى تعريف، ولكن العلماء درجوا على ذكر تعريفه ليقفوا على بعض الخصائص التي يختص بها هذا الكتاب العزيز، وبناء على ذلك سنذكر هنا تعريف القرآن الكريم، ونستخرج منه بعض هذه الخصائص التي تميز القرآن عن غيره من كتب الأنبياء السابقين، وعن السنة النبوية وغير ذلك.

فالأصوليون يعرفون القرآن ليتبين ما تجوز به الصلاة وما لا تجوز، وما يكون حجة في استنباط الأحكام الشرعية وما لا يكون، وما يكفر جاحده وما لا يكفر، وذلك بذكر بعض خصائصه من كونه منزلا على سيدنا محمد ﷺ منقولا إلينا بالتواتر، وغير ذاك مما سيأتي بيانه(1). وفي هذا الفصل عدة مباحث تتضمن تعريف القرآن وثبوته وتواتره، ونزوله على سبعة أحرف، وحجيته، وأسلوبه في بيان الأحكام التي تضمنها.

---

(1) يراجع: حاشية التفتازاني على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب جـ ٢ ص ١٨.

المبحث الأول

في تعريف القرآن

القرآن في اللغة: مصدر بمعنى القراءة. قال الله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْءَانَهُ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأْنَهُ فَاتَّبِعْ قُرْءَانَهُ ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ [القيامة: ١٧-١٩].

ثم نقل من هذا المعنى المصدري وجعل اسما للكلام المعجز الذي أنزله الله -تعالى- على نبيه محمد ﷺ من باب إطلاق المصدر على مفعوله.

قال ابن منظور: «وسمي قرآنا لأنه يجمع السور فيضمها»(١)

وللعلماء في أصل لفظ «القرآن» مذاهب شتى:

١- فالإمام الشافعي رضي الله عنه يرى أنه ليس مشتقا ولا مهموزاً، وإنما هو علم مرتجل يدل على الوحي المنزل على سيدنا محمد ﷺ.

٢- ويرى الفراء أنه غير مهموز، ولكنه مشتق من القرائن جمع قرينة، لأن الآيات فيه يصدق بعضها بعضا.

٣- أما الإمام أبو الحسن الأشعري فيرى أنه غير مهموز - أيضا - ولكنه مشتق من قرن الشيء إذا ضمه إليه، لأن السور والآيات تقرن فيه ويضم بعضها إلى بعض.

٤- ويري أبو إسحاق الزجاج أنه مهموز على وزن «فعلان» بضم الفاء، مشتق من القرء بمعنى الجمع، لجمعه السور والآيات، أو لجمعه ثمرات الكتب السابقة.

---

(١) راجع: لسان العرب جـ ٤ ص ٣٥٦٣.

٥- وذهب اللحيانى وغيره إلى أنه مهموز - أيضا ولكنه مصدر «قرأ» كالغفران مصدر «غفر» بمعنى: تلا، ويسمي به المقروء من باب تسمية المفعول بالمصدر.

ويبدو - والله أعلم - رجحان ما ذهب إليه الإمام الشافعي من أنه «علم شخص» مشترك بين الكل وأجزائه، فيقال لمن قرأ القرآن كله قرأ القرآن، كما يقال ذلك لمن قرأ شيئا منه، ولذلك يقول الفقهاء: يحرم على الجنب قراءة القرآن، ويقصدون بذلك كله أو بعضه[1].

القرآن عند الأصوليين:

هو كلام الله تعالي المعجز، المنزل على قلب سيدنا محمد ﷺ المكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر، المتعبد بتلاوته، المبدوء بسورة الحمد، المختوم بسورة الناس[2].

شرح التعريف:

سبق أن قلنا: إن المراد بالكلام هنا هو الكلام اللفظي، لأن الأصوليين يتعاملون مع الألفاظ.

وكلام الله تعالى: يخرج كلام البشر، بما في ذلك سنة رسول الله ﷺ.

و«المنزل» يخرج الكلام النفسي، كما يخرج كلام البشر - أيضاً- لأن كلا منهما ليس منزلاً.

---

(١) انظر: البرهان للزركشي ١/ ٢٧٨، إرشاد الفحول للشوكاني ٢٩، المعجم الوسيط ٢/ ٧٢٢.

(٢) انظر: جمع الجوامع جـ١ ص ٢٢٣، إرشاد الفحول ص ٢٩، مناهل العرفان جـ١ ص ١٢.

و«المنزل على قلب سيدنا محمد ﷺ» يخرج سائر الكتب السماوية، فإنها لم تنزل على سيدنا محمد ﷺ.

و«المعجز» الإعجاز معناه: نسبة العجز إلى الغير وإثباته له. يقال: أعجز الرجل أخاه إذا أثبت عجزه عن شيء، وأعجز القرآن الناس: أثبت عجزهم عن أن يأتوا بمثله.

ونواحي الإعجاز في القرآن الكريم كثيرة ولها مؤلفات خاصة، يطول ذكرها هنا، وهي – في الجملة– ترجع إلى فصاحة ألفاظه، وبلاغة أساليبه، وخفته على اللسان، وحسن وقعه على السمع، وأخذه بمجامع القلوب، وإخباره بأمور غيبية، ماضية أو مستقبلة واشتماله على الأخلاق السامية، والشريعة الكاملة العادلة، الصالحة لكل زمان ومكان، وسلامته من التعارض والتناقض. قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢].

وإذا كان القرآن معجزا للعرب باعتبار أنه نزل بلغتهم، فكيف يكون إعجازه بالنسبة لغير العرب؟

نقول: إنه معجز للبشر جميعا بنواح مختلفة، كما سبق، فهو معجز بما تضمنه من الحقائق الثابتة، والتوجيهات السديدة، والأغراض السامية، والمقاصد النبيلة، والإخبار بالأمور الغيبية التي لا تستقل العقول بإدراكها[1].

(١) انظر: شرح العضد على مختصر ابن الحاجب جـ٢ ص ١٨. أصول التشريع الإسلامي للشيخ علي حسب الله ص ٢٠.

وفي العصر الحاضر بدأت البحوث والمجامع العلمية تظهر - من حين لآخر - وجوها متعددة للإعجاز في القرآن الكريم، وأكثر الذين تأثروا بها من غير العرب.

وبقيد «الإعجاز» في تعريف القرآن، خرج الحديث القدسي، وهو ما أضافه النبي ﷺ إلى الله تعالى، مثل قوله ﷺ فيما رواه عن رب العزة والجلال: «يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي، وجعلته بينكم محرما، فلا تظالموا»(١).

كما خرج الحديث النبوي أيضا.

وقيد «المكتوب في المصاحف» للإشارة على أننا نعرّف القرآن باعتباره لفظا يدل على المعنى القائم بذات الله تعالى، كما هو منهج علماء الأصول.

«المنقول بالتواتر»: التواتر: نقل جماعة عن جماعة تحيل العادة تواطؤهم على الكذب.

ومن خصائص القرآن الكريم أنه نقل نقلا متواترا، من رسول الله ﷺ إلى يومنا هذا، إلى انتهاء الدنيا.

وبقيد «التواتر» في تعريف القرآن خرجت «القراءة الشاذة» وهي التي رواها عدد لم يبلغ حد التواتر، مثل قراءة عبد الله بن مسعود: (فصيام ثلاثة أيام متتابعات)(٢).

وسيأتي الحديث عن ذلك مفصلا.

---

(١) رواه مسلم والترمذي وابن ماجه وغيرهم.

(٢) انظر: تفسير القرطبي جـ١ ص ٤٧.

كما خرج بهذا القيد منسوخ التلاوة والأحاديث القدسية.

وقيد «المتعبد بتلاوته» أخرج منسوخ التلاوة، ودون منسوخ الحكم، فإنه يتعبد بتلاوته. كما أخرج الأحاديث القدسية والأحاديث النبوية[(١)].

القرآن عربي:

وحيث إن القرآن نزل على قلب سيدنا محمد ﷺ وهو عربي، فلابد وأن يكون القرآن عربيا، وقد صرحت بذلك آيات القرآن نفسها. قال تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٢-١٩٥].

وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾ [النحل: ١٠٣].

وقد وقع خلاف بين العلماء في وجود بعض الألفاظ غير العربية، مثل: المشكاة، والإستبرق، والسجيل، والقرطاس، والياقوت، وأباريق، وغير ذلك.

١- فمن قائل: إن وجود هذه الألفاظ في القرآن لا يخرجه عن كونه عربيا، لأنها قليلة بالنسبة لآيات القرآن الكريم.

٢- ومن قائل: إن استعمال العرب لهذه الكلمات توافق مع استعمال غير

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي جـ١ ص ١٥٩، أصول السرخسي جـ١، ص ٢٧٩، شرح الكوكب المنير جـ٢ ص ٧ وما بعدها.

العرب لها، وما دام القرآن قد استعملها فقد أصبحت عربية[1].

وهذا الخلاف إنما هو في غير الأعلام، أما الأعلام غير العربية فمتفق على وجودها في القرآن الكريم، مثل: إسرائيل، جبريل، عمران، نوح[2].

وقد حسم الإمام الشافعي هذا الخلاف في الرسالة وبين أنه ليس في القرآن ما هو غير عربي فقال:

«وقد تكلم من لو أمسك عن بعض ما تكلم فيه لكان الإمساك أولى به وأقرب من السلامة له إن شاء الله، فقال منهم قائل: إن في القرآن عربياً وأعجميا، والقرآن يدل على أن ليس في كتاب الله شيء إلا بلسان العرب» ثم قال: «إن جهل بعض العرب ببعض ما في القرآن من ألفاظ غريبة عنهم ليس دليلا على عجمية القرآن، ويحتمل أن بعض الأعاجم تعلم بعض الألفاظ العربية وانتشرت في لغاتهم، فتوافقت مع بعض كلمات القرآن القليلة مع تلك الألفاظ، وربما تكون بعض الكلمات الأعجمية قد سرت إلى العرب، فعربوها، فصار بذلك عربي الشكل والصيغة والمخارج، وإن كان أصله أعجميا».

وبعد أن أورد الآيات الصريحة في أن القرآن عربي، ختم كلامه بقوله:

«فعلى كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما بلغه جهده، حتى يشهد به أن لا إله إلا الله، وأن محمدا عبد ورسوله، ويتلو به كتاب الله، وينطق بالذكر فيما افترض عليه من التكبير، وأمر به من التسبيح والتشهد وغير ذلك»[3].

---

(١) انظر: البحر المحيط للزركشي جـ٢ ص ٤٤٩ طبعة الكويت.

(٢) إرشاد الفحول جـ١ ص ١٥٢ تحقيق الدكتور شعبان إسماعيل. ط. دار السلام بالقاهرة

(٣) الرسالة ص ٤٠-٤٤ وانظر: المستصفى جـ١ ص ٦٨، روضة الناظر وجنة المناظر ١/ ١٨٤.

قال ابن جرير الطبري: «ما ورد عن ابن عباس – رضي الله عنهما – وغيره من تفسير ألفاظ من القرآن، إنها بالفارسية أو الحبشية أو النبطية أو نحو ذلك، إنها اتفق فيها توارد اللغات، فتكلمت بها العرب والفرس والحبشة بلفظ واحد»[١].

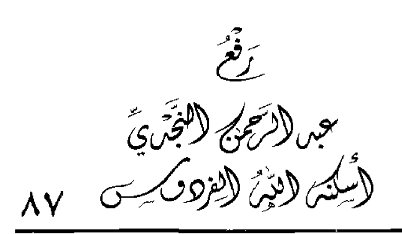
وفي التبصرة للشيرازي[٢]: وقولهم: «إن في القرآن ما لا تعرفه العرب، وهو «الأب» غلط، فإن «الأب»: الحشيش، فليس إذا لم يعرفه بعضهم خرج عن أن يكون ذلك لغة العرب، لأن لغة العرب أوسع اللغات، فيجوز أن يخفى بعضها على بعض لكثرتها».

وقد روى عن ابن عباس – رضي الله عنهما – قال: «ما كنت أدرى معنى: ﴿فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [فاطر: ١]. حتى سمعت امرأة من العرب تقول: أنا فطرته: أي ابتدأته»[٣].

(١) الإتقان للسيوطى جـ٢ ص ١٢٥.

(٢) ص ١٨٢.

(٣) الإحكام للآمدي جـ١ ص ٤٨.



المبحث الثاني

فـــي

ثبوت القرآن الكريم وتواتره

من الأمور المتفق عليها – قديماً وحديثاً– أن القرآن الكريم قطعي الثبوت، نقل إلينا بطريق التواتر، جيلا بعد جيل، عن طريق الكتابة والمشافهة عن جمع يؤمن تواطؤهم على الكذب، فقد نزل به الأمين جبريل على رسول الله ﷺ وتلقاه ﷺ عن جبريل بأمانة وحرص على أن لا يضيع منه حرف، أو تسقط منه كلمة، ولذلك لما كان يتلقاه ﷺ من جبريل، يسرع في التلاوة قبل أن ينتهي جبريل، خوفا من أن يتفلت منه شيء، فطمأنه الله تعالى ونهاه عن الإسراع في القراءة بقوله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ﴿١٦﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾ [القيامة: ١٦-١٩].

ونقله ﷺ إلى أصحابه – رضي الله عنهم–، واتخذ له كتابا يسجلون كل ما ينزل، حتى يجتمع الحفظ في الصدور مع الكتابة في السطور، وتحقيقا لوعد الله – تعالى – بحفظ هذا الكتاب المجيد، كان جبريل – عليه السلام– يعارض رسول الله ﷺ بما نزل من القرآن في كل عام مرة في شهر رمضان، وفي العام الذي قبض فيه ﷺ عارضه به مرتين، ومعنى المعارضة: المراجعة والمتابعة. ولم ينتقل ﷺ إلى الرفيق الأعلى إلا والقرآن كله مكتوب ومسجل في أماكن مختلفة وعلى أشياء متعددة كقطع الجلد، والعظام، وجريد النخل وما شابه ذلك مما كان متيسراً حينذاك، ثم جمع ذلك كله في مكان واحد في عصر الخليفة الأول: أبي بكر الصديق رضي الله عنه، ثم نقل ذلك في عصر الخليفة الثالث: عثمان بن عفان رضي الله عنه، ونسخ منه عدة نسخ، عرفت بعد

ذلك بالمصاحف العثمانية، التي لا زالت محفوظة إلى يومنا هذا لم ينلها أي تحريف أو تبديل: تحقيقا لوعد الله تعالى في قوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾.

كما تتابع الحفظة للقرآن الكريم يتناقلون القرآن عبر القرون المختلفة، وسيظل هكذا تتناقله الأجيال حتى نلقى الله تعالى.

وفوق ذلك كله فإن حفظة القرآن سيقرأونه في الجنة، ففي الحديث الشريف الذي رواه أبو داود والترمذي «يقال لقارئ القرآن: أقرأ وارتق ورتل كما كنت ترتل في الدنيا، فإن منزلتك عند آخر آية تقرؤها».

وفي هذه دلالة على أن القرآن سيظل محفوظا حتى بعد قيام الساعة.

فالقرآن الكريم من حيث ثبوته أمر مقطوع به، لا يمكن لأحد أن يشكك في ذلك.

وقد تقدم في تعريف القرآن أنه نزل متواترا، وهذا يجرنا إلى الحديث عن نزول القرآن على سبعة أحرف، وبيان المراد منها، لأن هذه الأحرف السبعة منها ما نقل بطريق التواتر، ومنها ما نقل بطريق الآحاد، وهو ما أطلق عليه العلماء «الشاذ».

كما اشترط العلماء في القراءة الصحيحة التي يصح أن يقرأ بها القرآن ثلاثة شروط.

١- التواتر، أو صحة السند عند بعض العلماء.

٢- موافقة وجه من وجوه اللغة العربية.

٣- موافقة أحد المصاحف العثمانية.

وما فقد هذه الشروط الثلاثة أو واحدا منها يسمى شاذا، كما سيأتي توضيحه.

نزول القرآن على سبعة أحرف

من خصائص القرآن الكريم أن الله تعالى جعله رسالته الأخيرة إلى كافة خلقه، الإنس والجن، كما أن رسول الله – محمداً ﷺ – بعث إلى الإنس والجن، وهذه الخاصية لم تكن لأحد قبل الرسول ﷺ ولا لأي كتاب آخر.

قال تعالى: ﴿قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨]

وقال تعالى: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَـٰلَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: ١] وقال تعالى ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَـٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٤٠].

ولأجل تحقيق هذا الغرض يسر الله تعالى تلاوة القرآن الكريم، وأنزله على سبعة أحرف، حتى يسهل على أهل اللهجات المختلفة قراءته وتدبر معانيه.

يصور ذلك ما أخرجه الترمذي عن أبي بن كعب قال: لقي رسول الله ﷺ جبريل عند أحجار المرا. قال فقال رسول الله ﷺ لجبريل: إني بعثت إلى أمة أميين فيهم الشيخ الفاني، والعجوز الكبيرة، والغلام. قال: فمرهم فليقرؤوا القرآن على سبعة أحرف.

وفي لفظ حذيفة «فقلت يا جبريل: إني أرسلت إلى أمة أمية، فيهم الرجل، والمرأة، والغلام، والجارية، والشيخ الفاني الذي لم يقرأ كتابا قط قال: «إن القرآن أنزل على سبعة أحرف»[١].

---

(١) تحفة الأحوذي (٨/ ٢٦٣-٢٦٤) ط المكتبة السلفية.

وروى البخاري ومسلم في صحيحيهما عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**أقرأني جبريل على حرف فراجعته – فلم أزل أستزيده**[١]**، ويزيدني حتى انتهى إلى سبعة أحرف**»[٢].

وروي مسلم بسنده عن أبي بن كعب أن النبي ﷺ كان عند أضاة بني غفار قال[٣]: فأتاه جبريل عليه السلام فقال: إن الله يأمرك أن تقرأ أمتك القرآن على حرف فقال: أسأل الله معافاته ومغفرته، وإن أمتي لا تطيق ذلك. ثم أتاه الثانية فقال: إن الله يأمرك أن تقرأ أمتك القرآن علي حرفين فقال: أسأل الله معافاته ومغفرته، وإن أمتي لا تطيق ذلك. ثم جاءه الثالثة فقال: إن الله يأمرك أن تقرأ أمتك القرآن على ثلاثة أحرف فقال: أسأل الله معافاته ومغفرته، وإن أمتي لا تطيق ذلك، ثم جاءه الرابعة فقال: إن الله يأمرك أن تقرأ أمتك القرآن على سبعة أحرف، فأيما حرف قرءوا عليه أصابوا»[٤].

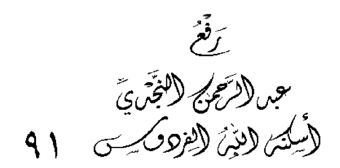
---

(١) قوله: «فلم أزل استزيده» الخ معناه: لم أزل أطلب من جبريل أن يطلب من الله عز وجل الزيادة عن الحرف تخفيفا على الأمة ورحمة بها وتوسعه عليها ويسأل جبريل ربه سبحانه فيزيده حتى انتهى إلى سبعة أحرف.

(٢) رواه البخاري، كتاب فضائل القرآن: باب: أنزل القرآن على سبعة أحرف، مسند الإمام أحمد (٥/ ٤١، ٥١، ١١٤، ١٢٢، ١٢٤) طبعة الحلبي. سنن أبي داود كتاب الصلاة، باب أنزل القرآن على سبعة أحرف: والنسائي (١/ ١٥٠).

(٣) «أضاة بني غفار» بفتح الهمزة في «أضاة» مستنقع الماء كالغدير، وكان بموضع قريب من مكة بنسب إلى بنى غفار لأنهم نزلوا عنده.

(٤) صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين، باب: بيان أن القرآن أنزل على سبعة أحرف.



آراء العلماء
في
المراد بالأحرف السبعة

اختلف العلماء في المراد من الأحرف السبعة الواردة في الأحاديث المتقدمة على عدة آراء لعل أرجحها أنها سبعة أوجه من وجوه الاختلاف في اللغة العربية، وهو رأى الإمام فخر الدين الرازي والإمام ابن الجرزي، وهو الذي رجحه الإمام أبو عمرو الدانى، وهو الذي نرجحه.

وهذه الوجوه على كثرتها ترجع في الجملة إلى سبعة أوجه وهي:

الوجه الأول:

اختلاف الأسماء بالإفراد والتثنية والجمع والتذكير والتأنيث، مثل قوله تعالى ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِأَمَـٰنَـٰتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَٰعُونَ﴾ [المؤمنون: ٨] قرئت (لأماناتهم) بالجمع، كما قرئت (لأمانتهم) بالإفراد، وهما قراءتان صحيحتان[١]، ومثل قوله تعالى ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ [المائدة: ٦٧]. قرئت (رسالته) بالإفراد، وقرئت (رسالاته) بالجمع[٢].

ومثل قوله تعالى: ﴿وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَـٰعَةٌ﴾ [البقرة: ٤٨]، قرئت بالتذكير (ولا

(١) انظر إتحاف فضلاء البشر جـ٢ ص ٢٨١.

(٢) انظر النشر لابن الجزرى جـ٢ ص ٢٥٥.

يقبل) كما قرئت بالتأنيث (ولا تقبل)[(١)].

الوجه الثاني: الاختلاف في وجوه الإعراب:

ومن أمثلة ذلك: قوله تعالى ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ٣٧]، قرئت (فتلقى آدم من ربه كلمات) برفع (آدم) ونصب (كلمات)، كما قرئت (فتلقى آدم من ربه كلمات) بنصب (آدم) ورفع (كلمات) وهما قراءتان صحيحتان فالأولى قراءة الجمهور، والثانية قراءة ابن كثير[(٢)].

فالوجه الثالث: الاختلاف في تصريف الأفعال:

ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿فَقَالُوا۟ رَبَّنَا بَٰعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا﴾ [سبأ: ١٩] قرئ (ربنا باعد) بنصب (ربنا) على أنه منادى و (وباعد) بالجزم على أنه فعل طلب. وقرئ (ربنا باعد) برفع (ربنا) و (وباعد) بفتح العين على أنه فعل ماض. كما قرئ (ربنا بعد) برفع (ربنا) و (بعد) بفتح العين المشددة على أنه فعل ماض مضعف، وكلها قراءات صحيحة ترجع إلى اختلاف تصريف الأفعال[(٣)].

الوجه الرابع: الاختلاف بالتقديم والتأخير:

ومن أمثلة ذلك: قوله تعالى: ﴿۞ إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ ۚ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ ۖ﴾ [التوبة: ١١١] قرئ (فيقتلون ويقتلون) بالبناء للفاعل في الأول وللمفعول في الثاني، كما قرئ

---

(١) النشر في القراءات العشر جـ٢ ص ٢١٢.

(٢) انظر سراج القارئ المبتدئ لابن الفاصح ص ١٩١.

(٣) راجع اتحاف فضلاء البشر جـ٢ ص ٣٨٥، ٣٨٦.

(فيقتلون ويقتلون) بالبناء للمفعول في الأول والفاعل في الثاني[١].

الوجه الخامس: الاختلاف بالإبدال:

سواء أكان إبدال حرف بحرف مثل قوله تعالى: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱلْعَزِيزِ ٱلرَّحِيمِ﴾ [الشعراء: ٢١٧].

قرئت بالفاء (فتوكل) كما قرئت بالواو (وتوكل)[٢].

أم كان إبدال كلمة بكلمة مثل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ [الحجرات: ٦].

قرئت (فتبينوا) كما قرئت (فتثبتوا) وهما قراءتان صحيحتان[٣]

الوجه السادس: الاختلاف بالزيادة والنقص:

سواء أكان ذلك بزيادة كلمة ونقصانها أو بزيادة حرف ونقصانه.

فمن أمثلة زيادة كلمة قوله تعالى: ﴿وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾ [التوبة: ١٠٠] قرأ الجمهور بحذف «من» الجارة، وقرأ ابن كثير (تجري من تحتها) بزيادة «من» الجارة[٤].

ومن أمثلة زيادة الحرف: قوله تعالى ﴿۞ وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن

(١) إتحاف فضلاء البشر جـ ٢ ص ٩٩.

(٢) انظر النشر جـ ٢ ص ٣٣٦.

(٣) انظر الإتحاف جـ ٢ ص ٤٨٦.

(٤) الإتحاف جـ٢ ص ٩٧.

رَبِّكُمْ﴾[آل عمران: ١٣٣] قرأ الجمهور (وسارعوا) بالواو، وقرأ نافع وابن عامر وأبو جعفر (سارعوا) بدون واو، والقراءتان صحيحتان[١].

الوجه السابع:

اختلاف اللهجات بالتفخيم والترقيق، والفتح والإمالة والتقليل، والإظهار والإدغام، والمد والقصر، والإسكان والروم والإشمام، وتحقيق الهمز وتخفيفه، وغير ذلك من وجوه الاختلاف التي ترجع إلى أصل اللهجات العربية المختلفة[٢].

وقد كان ﷺ يقرأ بهذا كله، إلا أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يختلفون في الأخذ عنه ﷺ فمنهم من أخذ بحرف، ومنهم من أخذ بحرفين، ومنهم من زاد على ذلك، فلما تفرقوا في البلاد أخذ التابعون عنهم حسبما أخذوا عن رسول الله ﷺ، ولذلك اختلف الناقلون للقراءات كما سيأتي[٣].

أركان القراءة المقبولة

وضع العلماء ضابطاً للقراءة التي تعتبر صحيحة ومقبولة وهي:

١- التواتر:

وهو: نقل جماعة عن جماعة تحيل العادة تواطؤهم على الكذب، من أول السند إلى منتهاه.

---

(١) الإتحاف جـ١ ص ٤٨٨.

(٢) الإتقان في علوم القرآن السيوطى جـ١ ص ٤٥.

(٣) مناهل العرفان للزرقانى جـ١ ص ٤١٢.

٢- موافقة أحد المصاحف العثمانية.

٣- موافقة وجه من أوجه اللغة العربية[١].

والأركان الثلاثة المتقدمة متحققة في قراءات الأئمة العشرة[٢]، الذين نسبت إليهم وجوه اختلاف ألفاظ القرآن الكريم، نقلا عن التابعين، عن الصحابة، عن رسول الله ﷺ عن جبريل -عليه السلام- عن رب العزة جلا وعلا.

والأدلة على ذلك كثيرة منها:

١- أن هذه القراءات أبعاض القرآن وأجزاؤه، وقد ثبت القرآن كله بجميع أبعاضه وأجزائه بطريق التواتر، فيكون كل جزء منه ثابتا بطريق التواتر، ضرورة ثبوت الأجزاء بثبوت الكل، فمثلا: قراءة لفظ «الصراط». بالصاد بعض من القرآن. وقراءة السين بعض آخر منه، فكلتا القراءتين متواترة، إذ الطريق الذي وصلت إلينا منه إحدى

---

(١) انظر: منجد المقرئين لابن الجزرى ص ٩١. الإتقان للسيوطى (١/ ١٢٩)، الكفاية في علم الرواية للبغدادي ص ٥٠، غيث النفع في القراءات السبع للصفاقسى ص ٦-٧.

(٢) الأئمة العشرة، هم الذين تصدوا لجمع القراءات وتلقاها المسلمون عنهم، ونسبت إليهم، نسبة نقل وتلق وهم:

١- نافع بن عبد الرحمن بن أبى نعيم الليثي - المتوفى سنة ١٩٩هـ.

٢- عبد الله بن كثير بن عمر بن عبد الله المكى. المتوفى سنة ١٢٠هـ.

٣- أبو عمرو زبان بن العلاء بن عمار بن العريان البصري. المتوفى سنة ١٥٤هـ.

٤- عبد الله بن عامر بن يزيد، إمام أهل الشام المتوفى سنة ١١٨هـ.

٥- عاصم بن أبى النجود، قارئ أهل الكوفة. توفى بها سنة ١٢٧هـ.

٦- حمزة بن حبيب بن عمارة بن إسماعيل الكوفى، المتوفى سنة ١٥٦هـ.

٧- على بن حمزة بن عبد الله بن عثمان، الملقب بالكسائى، المتوفى سنة ١٨٩هـ.

٨- يزيد بن القعقاع المخزومي المدني، المكنى بأبي جعفر. المتوفى سنة ١٣٠هـ.

٩- يعقوب بن إسحاق بن يزيد الحضرمي البصري. المتوفى سنة ٢٠٥هـ.

١٠- خلف بن هشام البزار البغدادي - المتوفى سنة ٢٢٩هـ.

انظر في ترجمتهم: غاية النهاية لابن الجزري، النشر في القراءات العشر، لابن الجزري. معرفة القراء الكبار للذهبي، تاريخ القراء العشرة ورواتهم لشيخنا الشيخ عبد الفتاح القاضي.

القراءتين هو نفس الطريق الذي وصلت إلينا منه القراءة الأخرى. فيكون كل منهما قرآنا، وإلا لو قلنا إن إحدى القراءتين متواترة دون الأخرى – وطريق ورودهما واحدة – لكان ذلك تحكما باطلا وترجيحا لإحدى المتساويتين على الأخرى دون مرجح، وهو باطل، فحينئذ تكون القراءتان متواترين وهو المطلوب. على أنه إذا انتفى التواتر عن القرآن كله ضرورة انتفاء الكل بانتفاء جزء منه، وانتفاء التواتر عن القرآن باطل. فبطل ما أدى إليه وهو انتفاء التواتر عن بعض القراءات وثبت نقيضه وهو ثبوت التواتر في الجميع وهو المطلوب.

٢- تواتر عن رسول الله ﷺ: إنزال القرآن على سبعة أحرف وهذا الحديث يفيد العلم والقطع بإنزال القرآن على الأحرف السبعة وقد دل الدليل على نسخ ما عدا القراءات العشر، فبقيت هذه القراءات على القطع بثبوتها.

٣- نصوص علماء الإسلام: - قال الإمام القرطبي: وقد أجمع المسلمون في جميع الأمصار على الاعتماد على ما صح عن هؤلاء الأئمة فيما رووه ورأوه من القراءات، وكتبوا في ذلك مصنفات واستمر الإجماع على الصواب، وحصل ما وعد الله به من حفظ الكتاب، وعلى هذا الأئمة المتقدمون والفضلاء المحققون كابن جرير الطبري والقاضي أبى بكر بن أبى الطيب وغيرهما[1].

وقال الإمام المحقق ابن الجزري، قال العلامة ابن السبكي: القراءات

---

(١) الجامع لأحكام القرآن، ١/ ٤٦ ط دار الكتب المصرية.

السبع التي اقتصر عليها الشاطبي، والثلاث التي هي قراءة أبي جعفر، وقراءة يعقوب، وقراءة خلف متواترة معلومة من الدين بالضرورة، وكل حرف انفرد به واحد من العشرة معلوم من الدين بالضرورة أنه منزل على رسول الله ﷺ لا يكابر في شيء من ذلك إلا جاهل وليس تواتر شيء من ذلك مقصورا على من قرأ بالروايات، بل هي متواترة عند كل مسلم يقول: أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، ولو كان مع ذلك عاميا جلفا لا يحفظ من القرآن حرفا، وحظ كل مسلم وحقه أن يدين لله تبارك وتعالى، وتجزم نفسه بأن ما ذكرناه متواتر معلوم باليقين لا تتطرق الظنون ولا ارتياب إلى شيء منه والله تعالى أعلم[1].

القراءات الشاذة وحكمها:

وإذا كان القرآن لا يثبت إلا بالتواتر – كما تقدم- فإن القراءة الشاذة لا تسمى قرآنا، ولا يثبت لها من الأحكام ما للقرآن الكريم.

والشذوذ في اللغة: مصدر شذ يشذ شذوذا.

جاء في لسان العرب: «شذ عنه، ويشذ شذوذا، انفرد عن الجمهور، وندر، فهو شاذ، وأشذه غيره، وشذ الرجل إذا انفرد عن أصحابه، وكذلك كل شيء منفرد فهو شاذ، وكلمة شاذة»[2].

الشاذ في الاصطلاح:

أما الشاذ في الاصطلاح فهو:

كل قراءة فقدت الأركان الثلاثة، التواتر، ورسم المصحف، وموافقة وجه

---

(١) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١/ ٤٦.

(٢) لسان العرب لابن منظور جـ٥ ص ٢٨-٢٩.

من وجوه اللغة العربية، أو واحدا منها.

فالقراءة التي تفقد الأركان الثلاثة، أو واحدا منها قراءة شاذة، لا يقرأ بها، ولا تسمى قرآنا[١].

أنواع القراءات الشاذة:

مما تقدم في تعريف الشاذ نستطيع أن نحصر القراءات الشاذة في الأنواع الآتية:

١- الآحاد: وهو ما صح سنده، وخالف الرسم أو العربية، ولكنه لم يتواتر.

٢- الشاذ: وهو ما فقد أحد الأركان الثلاثة أو معظمها.

٣- المدرج: وهو مازيد في القراءات على وجه التفسير.

٤- الموضوع: وهو ما نسب إلى قائله من غير أصل،

٥- المشهور: وهو ما صح سنده، ولم يبلغ درجة التواتر، ووافق العربية والرسم. وهذا يعد نوعا من أنواع الشاذ عند جمهور القراء[٢].

حكم القراءة بالشاذ:

للعلماء في هذه المسألة خلاف طويل، ومناقشات كثيرة.

---

(١) منجد المقرئين ٥٩١ الإتقان للسيوطى ١/ ١٢٩، غيث النفع في القراءات السبع ص ٦-٧.

(٢) النشر لابن الجزرى ١/ ٢٦-٣٢، الإتقان للسيوطى ١/ ١٢٩.

خلاصتــه:

أن جمهور المسلمين سلفاً وخلفاً يرون عدم جواز القراءة بما هو شاذ من القراءات، ولا تصح بها الصلاة. وهذا هو الذي يجب المصير إليه أما الإمام أحمد ابن حنبل فعنه روايتان مشهورتان:

إحداهما: جواز القراءة بها، لأن الصحابة والتابعين كانوا يقرءون بهذه الحروف في الصلاة.

الرواية الثانية: عدم الجواز، لأن هذه القراءات لم يثبت تواترها عن النبيﷺ ولو ثبت ذلك، فقد نسخت بالعرضة الأخيرة، فقد ثبت في الصحاح عن عائشة، وابن عباس رضي الله عنهم (أن جبريل – عليه السلام – كان يعارض النبي ﷺ بالقرآن في كل عام مرة، فلما كان العام الذي قضى فيه ﷺ عارضه به مرتين)[1].

والعرضة الأخيرة هي: قراءة: زيد بن ثابت وغيره، وهي التي أمر الخلفاء الراشدون: أبو بكر وعمر وعثمان وعلي، بكتابتها في المصاحف، وكتبها أبو بكر وعمر في خلافة أبي بكر في الصحف، أمر زيد بن ثابت بكتابتها، ثم أمر عثمان في خلافته بكتابتها في المصاحف، وإرسالها إلى الأمصار، وجمع الناس عليها باتفاق من الصحابة، رضي الله عنهم»[2].

وقد نقل الإمام ابن القيم الروايتين المنصوصتين عن الإمام أحمد ورجح صحة الصلاة بها حيث قال:

---

(١) حديث صحيح أخرجه البخاري ومسلم – انظر شرح السنة (٧/ ٤٢)

(٢) المجموع للنووي جـ٣ ص ٣٩٤-٣٩٥.

«بل لو قرأ بقراءة تخرج عن مصحف عثمان، وقد قرأ بها رسول الله ﷺ والصحابة بعده، جازت القراءة بها، ولم تبطل الصلاة بها على أصح الأقوال.

والثاني: تبطل الصلاة بها، وهاتان روايتان منصوصتان عن الإمام أحمد.

والثالث: إن قرأ بها في ركن لم يكن مؤديا لفرضه، وإن قرأ بها في غيره لم تكن مبطلة، وهذا اختيار أبي البركات ابن تيمية. قال: لأنه لم يتحقق الإتيان بالركن في الأول، ولا الإتيان بالمبطل في الثاني»[١].

وما روى عن الإمام أحمد، روي أيضا عن الإمام مالك، وبعض الشافعية وابن الجوزى، ورجحوا صحة القراءة بها، لصلاة الصحابة بها بعضهم خلف بعض. وكان المسلمون يصلون خلف أصحاب هذه القراءات، كالحسن البصري، وطلحة بن مصرف، والأعمش وغيرهم من أضرابهم، ولم ينكر ذلك أحد عليهم[٢].

والذي نرجحه من هذه الآراء، هو ما ذهب إليه جمهور العلماء من أنه لا تجوز القراءة بما هو شاذ، ولا تصح الصلاة به.

وقد حكى الإجماع على ذلك غير واحد من العلماء.

قال الإمام النووي: «لا تجوز القراءة في الصلاة ولا غيرها بالقراءة الشاذة، لأنها ليست قرآنا، لأن القرآن لا يثبت إلا بالتواتر، والقراءة الشاذة ليست متواترة، ومن قال غيره فغالط أو جاهل، فلو خالف وقرأ بالشاذ أنكر عليه قراءته في الصلاة

---

(١) إعلام الموقعين (٤/ ٢٦٣) أصول مذهب الإمام أحمد ص ١٩٣-١٩٤.

(٢) شرح الكوكب المنير جـ ٢ ص ١٣٣ وما بعدها.

وغيرها، وقد اتفق فقهاء بغداد على استتابة من قرأ بالشواذ.

ونقل ابن عبد البر إجماع المسلمين على أنه لا يجوز القراءة بالشواذ ولا يصلى خلف من يقرأ بها[1].

وهذا ما تلقيناه عن شيوخنا، وما جرى عليه عمل المسلمين إلى اليوم، فلا ينبغي أن يكون فيه خلاف.

حكم الاحتجاج بالشاذ:

اختلف العلماء في الاحتجاج بالقراءة الشاذة، واستنباط الأحكام الشرعية منها على مذهبين:

المذهب الأول: أنها حجة، يجب العمل بها وهو مذهب أبي حنيفة، والشافعي ، فيما نقله عنه البويطي، وبعض أتباعه وأحد رأيي الإمام أحمد بن حنبل.

المذهب الثاني: أنها ليست بحجة، ولا يجب العمل بها، وهو رأي جمهور الشافعية، ورواية عن الإمام أحمد، وهو المنقول عن الإمام الشافعي، واختاره كثير من العلماء، كابن الحاجب وغيره[2].

وقد استدل كل فريق على ما ذهب إليه بأدلة نذكر منها:

أدلة المذهب الأول:

---

(١) التبيان في آداب حملة القرآن للنووي ص ٤٧..

(٢) انظر: حاشية البناني على شرح جمع الجوامع (١/ ٢٣١)، روضة الناظر مع شرحها (١/ ١٨١)، نهاية السول (٢/ ٣٣٣)، الإحكام للآمدي (١/ ١٦٠)، فواتح الرحموت (٢/ ١٦)، القواعد والفوائد الأصولية ص ١٥٥، أصول مذهب الإمام أحمد ١٩٦ وما بعدها.

استدل أصحاب المذهب الأول بأن القراءة الشاذة وإن لم يثبت كونها قرآنا، فلا أقل من تنزيلها منزلة خبر الآحاد.

وقد احتج العلماء بها في أحكام كثيرة، ولم يخالف فيها أحد. من أمثلة ذلك:

١- الاحتجاج بها على قطع يمين السارق بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه: (والسارقون والسارقات فاقطعوا أيمانهم)[١].

٢- كما احتجوا – أيضاً – بما نقل عن مصحف ابن مسعود. (فصيام ثلاثة أيام متتابعات)[٢].

مناقشة هذا الدليل:

وقد ناقش المخالفون هذا الدليل فقالوا: «هناك فرق بين القراءة الشاذة وخبر الآحاد».

قال الآمدي في تقرير هذه المناقشة، وإثبات صحة مذهب الإمام الشافعي: «إن النبي عليه السلام كان مكلفا بإلقاء ما أنزل عليه من القرآن، على طائفة تقوم الحجة القاطعة بقولهم، ومن تقوم الحجة القاطعة بقولهم لا يتصور عليهم التوافق على عدم نقل ما سمعوه منه، فالراوي له إذا كان واحدا، إن ذكره على أنه قرآن فهو خطأ، وإن لم يذكره على أنه قرآن، فقد تردد بين أن يكون خبرا عن النبي عليه السلام، وبين أن يكون ذلك مذهبا له، فلا يكون حجة. وهذا

(١) انظر تفسير ابن عطية ٤/ ٤٣٤، القواعد الفوائد الأصولية ص ١٥٦، شرح الكوكب المنير ٢/ ١٣٩، أصول مذهب الإمام أحمد ص ١٨٩.

(٢) انظر: أحكام القرآن لابن العربي جـ٢ ص ٦٥٤، تفسير القرطبي جـ٦ ص ٢٨٣، فواتح الرحموت ٢/ ١٦، جمع الجوامع ١/ ٢٣٢، مختصر الطوفي ص ٤٦.

بخلاف خبر الواحد عن النبي عليه السلام»[١].

ثم أجاب عن هذه المناقشة فقال: «... وإذا كان ابن مسعود من جملتهم[٢]، وقد روى ما رواه، فلم يقع الاتفاق من الكل على الخطأ بالسكوت، وعند ذلك فيتعين حمل روايته لذلك في مصحفه على أنه من القرآن، لأن الظاهر من حاله الصدق ولم يوجد ما يعارضه، غايته أنه غير مجمع على العمل به، لعدم تواتره، وإن لم يصرح بكونه قرآنا، أمكن أن يكون من القرآن، وأمكن أن لا يكون لكونه خبرا عن النبي عليه السلام، وأمكن أن يكون لكونه مذهبا له كما ذكرتموه وهو حجة بتقدير كونه قرآنا، وبتقدير كونه خبرا عن النبي عليه السلام، وهما احتمالان، وإنما لا يكون حجة بتقدير كونه مذهبا له، وهو احتمال واحد، ولا يخفى أن وقوع احتمال من احتمالين أغلب من وقوع احتمال واحد بعينه.

سلّمنا أنه ليس بقرآن، وأنه متردد بين الخبر وبين كونه مذهبا له، إلا أن احتمال كونه خبرا راجح، لأن روايته له موهم بالاحتجاج به، ولو كان مذهبا له لصرح به، نفيا للتلبيس عن السامع المعتقد كونه حجة، مع الاختلاف في مذهب الصحابي هل هو حجة أم لا»[٣].

دليل المذهب الثاني:

استدل أصحاب المذهب الثاني، وهم النافون لحجية القراءة الشاذة، بأن الرسول ﷺ قد كلف بتبليغ القرآن لطائفة تقوم الحجة بقولهم، فالناقل للقراءة

---

(١) الإحكام للآمدي جـ١ ص ٢٢٩-٢٣٠.

(٢) أي: من جملة ما تقوم الحجة بنقل ما يلقيه الرسول ﷺ من القرآن الكريم، وهم الصحابة - رضي الله عنهم.

(٣) الإحكام للآمدي جـ١ ص ٢٣٠-٢٣١.

الشاذة: إن نقلها على أنها قرآن فهو باطل لما تقدم، وإن لم ينقلها كذلك فهي مترددة بين أن تكون خبرا، وبين أن تكون مذهبا له، ومع التردد يسقط الاحتجاج، وهذا بخلاف خبر الواحد، فإنه لا تردد فيه.

ومنهم من يقول: إنه نقلها على أنها قرآن، فلما بطل كونها قرآنا بطل الاحتجاج بها مطلقا[١].

الراجح في المسألة:

ويبدو أن الراجح في هذه المسألة هو ما ذهب إليه الحنفية ومن معهم، فإن القراءة الشاذة، وإن لم تكن قرآنا، فلا أقل من أن تكون مثل خبر الآحاد، وخبر الآحاد يستدل به في كثير من الأحكام الشرعية[٢] على أنه إذا اعتبرت القراءة الشاذة مجرد قول ومذهب للصحابي، فهو. حجة عند كثير من العلماء، لأنه عدل، والعمل بمذهبه فيه حيطة.

كما أنها تفسر القراءة المتواترة وتبين المراد منها.

قال أبو عبيد في فضائل القرآن:

«المقصد من القراءة الشاذة تفسير القراءة المشهورة وتبيين معانيها كقراءة عائشة وصفية: (والصلاة الوسطى، صلاة العصر).

وقراءة ابن مسعود: (فاقطعوا أيمانهم).

وقراءة جابر: (فإن الله من بعد إكراههن لهن غفور رحيم)

---

(١) الإحكام للآمدي جـ١ ص ٢٢٩-٢٣٠، أصول مذهب الإمام أحمد ص ١٨٩.

(٢) انظر: جمع الجوامع بحاشية البناني ١/ ٢٣٢.

قال: فهذه الحروف وما شاكلها قد صارت مفسرة للقرآن. وقد كان يروى مثل هذا عن التابعين في التفسير فيستحسن، فكيف إذا روى عن كبار الصحابة ثم صار في نفس القراءة، فهو أكثر من التفسير وأقوى، فأدنى ما يستنبط من هذه الحروف معرفة صحة التأويل»[١].

وقد احتج الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ بما نسخت تلاوته بأن التحريم بالرضاع، إنما يكون لخمس رضعات معلومات، وقال في تقرير ذلك: «ذكر الله الأخوات من الرضاع بلا توقيت، ثم وقتت عائشة الخمس، وأخبرت أنه مما نزل به القرآن، فهو وإن لم يكن قرآنا فأقل حالاته، أن يكون عن رسول الله ﷺ لأن القرآن لا يأتي به غيره»[٢].

ثمرة هذا الخلاف:

وتظهر ثمرة هذا الخلاف في بعض الفروع الفقهية، مثل التتابع في صوم كفارة اليمين.

فمن رأى حجية القراءة الشاذة أوجب التتابع في الصيام، استناداً إلى قراءة عبد الله بن مسعود: (فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام متتابعات).

ومن لم ير حجيتها لم يشترط التتابع، فلو صامها متفرقة أجزأته[٣].

---

(١) الإتقان في علوم القرآن للسيوطى ١/ ٢٧٢-٢٢٨.

(٢) تيسير التحرير ٣/ ٩-١٠، أصول مذهب الإمام أحمد ص ١٩٠.

(٣) انظر: تفسير القرطبي ٦/ ٢٨٣، روائع البيان ١/ ٥٦٥.

المبحث الثالث
في
حجية القرآن الكريم

لا خلاف بين المسلمين في أن القرآن الكريم هو المصدر الأول للتشريع، وأنه حجة الرسول ﷺ ومعجزته الكبرى.

والدليل على ذلك: أن البشر جميعا عجزوا عن الإتيان بمثل أقصر سورة منه.

والإعجاز عبارة عن نسبة العجز إلى الغير، بحيث لا يستطيع أن يأتي بمثل ما أتى به.

والمقصود به هنا: إظهار صدق النبي ﷺ في دعوى الرسالة بفعل خارق للعادة.

ولا يتحقق الإعجاز إلا بثلاثة أمور:

الأول: التحدي، أي طلب المبارزة والمعارضة.

الثاني: أن يكون المقتضي الذي يدفع إلى التحدي والمبارزة قائما.

والثالث: أن يكون المانع الذي يمنعه من المبارزة منتفيا.

والقرآن الكريم توافرت فيه هذه الأسباب الثلاثة، فقد تحدى الرسول ﷺ الناس به، وكان المقتضي عند العرب الذين تحداهم قائما، والمانع عندهم منتفيًا، ومع هذا لم يعارضوه ولم يأتوا بمثله.

أما التحدي فقد ورد في آيات كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ

مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٢٣﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ وَلَن تَفْعَلُوا۟ فَٱتَّقُوا۟ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ ۖ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٤].

فقطع لهم أنهم لن يفعلوا وهي كلمة يستحيل أن تكون إلا عن الله، ولا يقولها عربي في العرب أبدا.

وقال سبحانه: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [هود: ١٣].

وقال عز وجل: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: ٨٨].

وقال تعالى: ﴿قُلْ فَأْتُوا۟ بِكِتَٰبٍ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَآ أَتَّبِعْهُ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [القصص: ٤٩]. فهذه الآيات الكريمة تتحدي العرب للإتيان بمثل القرآن، وسمعوا التحدي، فعجزوا أبد الدهر، ولن يستطيعوا ذلك، ولو ظاهر بعضهم بعضا.

وأما قيام المقتضي للمبارزة والمعارضة عند العرب، فإن النبي أخبرهم أنه رسول الله وجاءهم بدين يبطل دينهم وتقليد آبائهم، وسفه عقولهم وأحلامهم، وسخر من أوثانهم، وهزأ بعباداتهم، ودليله الصارم هو كتاب الله. فكانوا أحوج الناس إلى دحض ما ادعاه وإبطال ما أتى به من عند الله، دون أن يضطروا إلى شهر السيف في وجهه كما يبذل المحرج آخر وسعه، فاختاروا ذلك مكرهين، وأذعنوا لعظمة القرآن صاغرين دون مبارزة ولا معارضة.

وأما انتفاء المانع من معارضة القرآن: فلأنه نزل بلسان عربي مبين، فأحرُفه

من أحرف العرب، وعباراته من أسلوب العرب، ومعانيه من مألوف العرب، وهم أرباب البلاغة والبيان وملوك الفصاحة وفرسان الخطابة، وأساطين الشعر، ومعين الحكم ولهم في ذلك مواقف مشهورة وأسواق معروفة ومساجلات ومباريات فريدة، بل كان عندهم الكهان والعرافون والقصاصون والمتنبئون، ولم يحدد للمعارضة أجلا معينا، ولا نزل القرآن جملة واحدة، وإنما نزل منجما على مدى ثلاث وعشرين سنة مما يسهل المعارضة ويتيح لهم الإعداد والتمكين وإحراز السبق فعجزوا ووهنوا، وما قدروا على الإتيان بمثل أقصر سورة أو آية من القرآن الكريم[1].

كما دل على حجية القرآن الكريم، القرآن نفسه، والسنة النبوية الشريفة، وإجماع المسلمين.

أولاً: القرآن الكريم:

فقد دلت آيات القرآن الكريم على حجيته، وأنه منبع النور والهداية.

قال الله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩].

وقال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨].

---

(١) علم أصول الفقه للشيخ عبد الوهاب خلاف من ٢٧ وما بعدها الطبعة السابعة عشرة.

وقال تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُم مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ ۝١٥ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [المائدة: ١٥-١٦].

وقال تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا﴾ [الإسراء: ٩].

وقد شهدت الجن للقرآن الكريم بأنه الهادي إلى الرشد وإلى الصراط المستقيم، حين سمعوه من رسول الله ﷺ وآمنوا به.

قال تعالى: ﴿قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا ۝١ يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ ۖ وَلَن نُّشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا﴾ [الجن: ١، ٢].

إلى غير ذلك من الآيات الدالة على حجية القرآن الكريم، وأنه مصدر المسلمين الأول للتشريع.

ثانياً: السنة:

كذلك دلت السنة النبوية الشريفة على حجية القرآن الكريم:

جاء ذلك صريحا في أحاديث الرسول ﷺ زيادة على السنة الفعلية، حيث كان ﷺ يطبق كل ما جاء به القرآن الكريم تطبيقا صحيحا، ولا يحيد عنه قيد أنملة، يوضح ذلك: ما روي عن قتادة قال: سئلت عائشة – رضي الله عنها – عن خلق رسول الله ﷺ فقالت: «**كان خلقه القرآن**»[1].

---

(١) تفسير ابن كثير (٨/ ٢١٣-٢١٤) ط الشعب.

قال القرطبي: «وسئلت - أيضاً- عن خلقه - عليه السلام- فقرأت: (قد أفلح المؤمنون) إلى عشر آيات [المؤمنون: ١-١٠]، وقالت: ما كان أحد أحسن خلقا من رسول الله ﷺ ما دعاه أحد من الصحابة ولا من أهل بيته إلا قال: لبيك، ولذلك قال الله تعالى: (وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيم) [المؤمنون: ١-١٠] - ولم يذكر خلق محمود إلا وكان للنبي ﷺ منه الحظ الأوفر»[١].

أما السنة القولية، الدالة على حجية القرآن الكريم فكثيرة وكثيرة.

من هذه الأحاديث:

١- عن ابن مسعود رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «إن هذا القرآن مأدبة الله، فاقبلوا مأدبته ما استطعتم، إن هذا القرآن حبل الله، والنور المبين، والشفاء النافع، عصمة لمن تمسك به ونجاة لمن اتبعه، لا يزيغ فيستعتب[٢]، ولا يعوج فيقوم، ولا تنقضي عجائبه، ولا يخلق[٣] من كثرة الرد، أتلوه فإن الله يأجركم على تلاوته كل حرف عشر حسنات، أما إني لا أقول لكم: «**الم حرف، ولكن ألف حرف، ولام حرف وميم حرف**»[٤].

٢- روى الحاكم وابن عبد البر عن كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف عن أبيه عن جده أن رسول الله ﷺ قال: «**تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما: كتاب الله وسنتي**»[٥].

---

(١) الجامع لأحكام القرآن القرطبي من ٦٧٠٦ - ٦٧٠٧ ط الشعب.

(٢) لا يستعتب: أي لا يطلب منه الرجوع إلى ما كان عليه وهو عدم الزيغ.

(٣) لا يخلق: بفتح اللام، مضارع خلق بكسر اللام وضمها: بلي.

(٤) رواه الحاكم.

(٥) جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٢٤.

٣- وأخرج أبو عبد الله الحاكم عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال في خطبة الوداع: «**إن الشيطان قد يئس أن يعبد بأرضكم، ولكن رضي أن يطاع فيما سوى ذلك مما تحقرون من أعمالكم فاحذروا، إني قد تركت فيكم ما إن اعتصمتم به فلن تضلوا أبداً: كتاب الله وسنة نبيه**»[١].

٤- وعن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**ستكون فتن كقطع الليل المظلم**» قلت يا رسول الله: وما المخرج منها قال: «كتاب الله تبارك وتعالى، فيه نبأ من قبلكم، وخبر من بعدكم، وحكم ما بينكم، هو الفصل ليس بالهزل، من تركه من جبار قصمه الله، ومن ابتغى الهدى في غيره أضله الله، هو حبل الله المتين، ونوره المبين، والذكر الحكيم، وهو الصراط المستقيم، وهو الذي لا تزيغ به الأهواء، ولا تلتبس به الألسنة، ولا تتشعب معه الآراء، ولا يشبع منه العلماء، ولا يمله الأتقياء، ولا يخلق[٢] على كثرة الرد، ولا تنقضي عجائبه، وهو الذي لم تنته الجن إذ سمعته أن قالوا: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا﴾ [الجن: ١].

من علم علمه سبق، ومن قال به صدق، ومن حكم به عدل، ومن عمل به أجر، ومن دعا إليه هدي إلى صراط مستقيم»[٣].

---

(١) جامع بيان العلم ٢/ ١٨٢.

(٢) لا يخلق: أي لا يبلى.

(٣) أخرجه الترمذي، باب فضائل القرآن (تحفة الاحوذي ٨/ ٢١٨)، والدارمي (٢/ ٤٣٥).

٥- ومن الأحاديث الصريحة في ذلك: حديث معاذ رضي الله عنه من أن الرسول ﷺ لما بعثه إلى اليمن قال له: «**كيف تقضى إذا عرض لك قضاء**»؟

قال: أقضى بكتاب الله تعالى. قال «**فإن لم تجد**»؟. قال: بسنة رسول الله ﷺ قال: «**فإن لم تجد**»؟. قال: أجتهد رأيي لا آلو[1]. قال: فضرب رسول الله ﷺ في صدري وقال: «الحد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضى رسول الله»[2].

ومحل الشاهد من الحديث واضح، فإن الرسول ﷺ أقرّ معاذاً، ورضي خطته في القضاء، على اعتبار القرآن ا لكريم المصدر الأول، الذي يجب الرجوع إليه، وأن الحكم إذا وجد فيه كان في ذلك غناء عن أي شيء آخر.

ثالثاً: الإجماع:

فقد أجمع الصحابة - رضي الله عنهم- والتابعون من بعدهم، والأئمة المجتهدون على حجية القرآن الكريم، وأنه المرجع الأول للتشريع.

(أ) فالخلفية الأول: أبو بكر الصديق رضي الله عنه يحدد خطته في القضاء على

---

(١) لا آلو: أي لا أقصر، وفي هذا دلالة على أنه يجب على المجتهد أن يبذل قصارى جهده في استنباط الحكم، وألا يتسرع في الفتوى.

(٢) رواه أبو داود والترمذي والدارمي في سنته. قال فيه الأمام الغزالي: تلقته الأمة بالقبول، ولم يظهر أحد فيه طعنا وإنكارا، وما كان كذلك لا يقدح فيه كونه مرسلا، بل لا يجب البحث عن إسناده. انظر سنن أبي داود ٢/ ١١٦، تحفة الأحوذى ٣٦١٦، سنن الدارمي ص ٣٤، المستصفى ٢/ ٦٤، إعلام الموقعين ١/ ٢٩٢.

هذا النهج – كما ذكر ابن القيم حيث يقول -: «كان أبو بكر إذا ورد إليه حكم نظر في كتاب الله تعالى، فإذا وجد ما قضى به، وإن لم يجد في كتاب الله نظر في سنة رسوله ﷺ، فإن وجد فيها ما يقضي به قضى به، فإن أعياه ذلك سأل الناس: هل علمتم أن النبي ﷺ قضى فيه بقضاء؟ فربما قام إليه القوم فيقولون: قضى فيه بكذا وكذا، وإن لم يجد سنة سنها النبي ﷺ جمع رؤساء الناس فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به»[1].

ومن أمثلة ذلك: ما جاء في ميراث الجدة.

فقد روى الترمذي وأبو داود وابن ماجه وأحمد عن قبيصة بن ذؤيب قال: «جاءت الجدة إلى أبي بكر فسألته ميراثها فقال: مالك في كتاب الله شيء، وما علمت لك في سنة رسول الله ﷺ شيئاً، فارجعي حتى أسأل الناس، فسأل الناس، فقال المغيرة بن شعبة: حضرت رسول الله ﷺ أعطاها السدس. فقال: هل معك غيرك؟ فقام محمد بن مسلمة الأنصاري، فقال مثل ما قال المغيرة بن شعبة، فأنفذه لها أبو بكر، ثم جاءت الجدة الأخرى إلى عمر، فسألته ميراثها، فقال: مالك في كتاب الله شيء، ولكن هو ذلك السدس، فإن اجتمعتما فهو بينكما، وأيكما خلت به فهو لها»[2].

(ب) وعمر بن الخطاب رضي الله عنه يوضح ذلك في رسالته إلى شريح القاضي فيقول: «إذا أتاك أمر فاقض بما في كتاب الله، فإن أتاك ما ليس في كتاب الله فاقض بما سن فيه رسول الله ﷺ الخ...».

---

(١) إعلام الموقعين ١/ ٥١. وانظر: السنة ومكانتها في التشريع، د. مصطفي السباعي ٧١.

(٢) سنن أبي داود جـ٢ ص ١٠٩ وما بعدها؛ نيل الأوطار جـ٦ ص ٥٩.

وفي رواية عنه: «إذا وجدت شيئا في كتاب الله فاقض به ولا تلتفت إلى غيره».

وقد بين المراد من هذا في رواية أخرى: «انظر ما تبين لك في كتاب الله فلا تسأل عنه أحداً، وما لم يتبين لك في كتاب الله فاتبع فيه سنة رسول الله ﷺ»(١).

(جـ) روى عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنه قال: «من عرض له منكم قضاء فليقضِ بما في كتاب الله، فإن جاءه ما ليس في كتاب الله وكان عن رسول الله ﷺ قضى به»(٢).

(د) والإمام أبو حنيفة النعمان يحدد أصول مذهبه فيقول: «إني آخذ بكتاب الله إذا وجدته، فما لم أجده فيه أخذت بسنة رسول الله ﷺ والآثار الصحاح عنه، التي فشت في أيدي الثقات، فإذا لم أجد في كتاب الله ولا سنة رسول الله ﷺ أخذت بقول أصحابه من شئت، وأدع قول من شئت، ثم لا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم، فإذا انتهى الأمر إلى إبراهيم، والشعبي، والحسن، وابن سيرين وسعيد بن المسيب – وعدد رجالا قد اجتهدوا – فلي أن اجتهد كما اجتهدوا»(٣).

(هـ) كذلك الإمام أحمد بن حنبل يحدد منهجه كما روي ابن الجوزى في المناقب بسنده عن عبد الله بن أحمد بن حنبل قال: «كتب أبي إلى عبيد الله بن يحيى بن خاقان لست بصاحب كلام، ولا أرى الكلام في شيء من هذا إلا ما كان في كتاب، أو حديث عن رسول الله ﷺ، أو عن أصحابه، فأما غير ذلك فإن الكلام

---

(١) أخبار القضاة لوكيع جـ ٢ ص ٢٠٣، السنة للدكتور السباعي ص ٣٧٧.

(٢) السنة للمرحوم الدكتور السباعي ص ٣٧٨.

(٣) تاريخ بغداد ١٣/ ٣٢٣، النجوم الزاهرة ٢/ ١٢.

فيه غير محمود»[١].

وهكذا سائر الأئمة المجتهدين، فإنهم كانوا يرجعون في أخذ الأحكام الشرعية، إلى القرآن الكريم، ولا يلجئون إلى غيره إلا عند عدم النص على الحكم الذي يبحثون عنه.

قال ابن حزم: «كل أبواب الفقه فيه، ليس منها باب إلا وله أصل في الكتاب»[٢].

وبعد: فقد اتضح – من خلال ما تقدم– أن القرآن الكريم مصدر الشريعة الأول، ومنهج الأمة الدائم، وتشريع السماء لهداية الأرض، وهو حجة الرسولﷺ وآيته الكبرى، وهو ملاذ الدين الأعلى، يستند إليه في عقائده، وعباداته، ومعاملاته، وآدابه وأخلاقه.

إنه منهج الله تعالى الذي لا تصلح الحياة إلا به، وهو أساس سعادة البشرية في الدنيا والآخرة.

---

(١) أصول مذهب الإمام أحمد ٧٣ نقلاً عن الحافظ الذهبي.

(٢) أصول الفقه للشيخ محمد أبو زهرة ص ٩١.

المبحث الرابع
في أسلوب القرآن
في الدلالة على الأحكام

مما لا شك فيه أن نصوص القرآن الكريم كلها قطعية الثبوت، حيث نقل إلينا عن رسول الله ﷺ متواتراً، وهذا مما أجمعت عليه الأمة إلى يومنا هذا. أما نصوص القرآن من جهة دلالتها على ما تضمنته من الأحكام فتنقسم إلى قسمين: نص قطعي الدلالة على حكمه، ونص ظني الدلالة.

فالنص القطعي الدلالة: هو ما دل على معنى متعين فهمه منه ولا يحتمل تأويلا ولا مجال لفهم معنى غيره منه مثل قوله: ﴿۞ وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ﴾ [النساء: ١٢]. فهذا قطعي الدلالة على أن فرض الزوج في هذه الحال النصف لا غير. ومثل قوله تعالى في شأن الزانية والزاني ﴿فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢] فهذا قطعي الدلالة على أن حد الزنا مائة جلدة لا أكثر ولا أقل. وهكذا كل نص دل على فرض في الإرث مقدر أو حد في العقوبة معين أو نصاب محدد.

وأما النص الظني الدلالة فهو ما دل على معنى، ولكن يحتمل أن يؤول ويصرف عن هذا المعنى ويراد منه معنى غيره مثل قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] فلفظ «القرء» في اللغة العربية مشترك بين معنيين: يطلق لغة على الطهر، ويطلق لغة على الحيض، والنص دل على أن المطلقات يتربصن ثلاثة قروء، فيحتمل أن يراد ثلاثة أطهار، ويحتمل أن يراد

ثلاث حيضات، فهو ليس قطعي الدلالة على معنى واحد من المعنيين، ولهذا اختلف المجتهدون في أن عدة المطلقة ثلاث حيضات أو ثلاثة أطهار.

ومثل قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ﴾ [المائدة: ٣] فلفظ الميتة عام والنص يحتمل الدلالة على تحريم كل ميتة، ويحتمل أن يخصص التحريم بما عدا ميتة البحر، فالنص الذي فيه نص مشترك، أو لفظ عام أو لفظ مطلق أو نحو هذا يكون ظني الدلالة، لأنه يدل على معنى ويحتمل الدلالة على غيره[1].

ولما كان القرآن الكريم متضمنا لأحكام التشريع الإسلامي باعتباره مصدر الهداية والإرشاد، كما أنه معجزة الرسول الكبرى، والذي أعجز أهل الفصاحة والبيان عن أن يحاكوه في أسلوبه، وحسن تنسيقه، كان أسلوبه في بيان الأحكام الشرعية بأساليب متنوعة، وبعبارات مختلفة، تدل على الإعجاز وتحمل السامع على الإذعان والقبول.

١- فعند التعبير عن الشيء الواجب لم يقتصر القرآن الكريم على مادة «الوجوب» بل تارة يدل عليها بصيغة الأمر، مثل قوله تعالى: ﴿وَأَنفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾ [الحديد: ٧].

ومثل قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا﴾ [البقرة: ١٩٠].

(١) انظر: أصول الفقه الإسلامي د. زكى الدين شعبان ص ٤٦-٤٧، أصول الفقه الإسلامي. د. محمد مصطفى شلبي ص ١٠٢.

وتارة يدل عليه بلفظ «كتب» أو «فرض». مثل قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ [المائدة: ٤٥].

ومثل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣].

وقال تعالى: ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِىٓ أَزْوَٰجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ﴾ [الأحزاب: ٥٠].

وفي جانب المحرم لم يقتصر التعبير على مادة «الحرمة» بل تارة يدل عليها بصيغة النهى مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الأنعام: ١٥١].

وتارة بصيغة التحريم مثل قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: ٣].

وتارة يعبر عن الحرمة بنفي الحل، كما في قوله تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُوا۟ ٱلنِّسَآءَ كَرْهًا﴾ [النساء: ١٩].

ومرة يخبر عنه بأنه شر كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ هُوَ خَيْرًا لَّهُم بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ﴾ [آل عمران: ١٨٠].

وتارة يقرنه بالوعيد الشديد، للدلالة على فظاعته، وللتنفير منه، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا

﴿وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٩٣].

كما يعبر القرآن الكريم عن ذلك بالاجتناب، كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾ [المائدة: ٩٠] وذلك لأن الاجتناب إنما هو الابتعاد عن الشيء من جميع نواحيه، استعمالا ومجاورة، وغير ذلك.

ومن هنا حرم شرب الخمر، واعتصارها، وبيعها، وحملها، كما في الحديث الشريف.

ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقۡرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓۖ﴾ [الإسراء: ٣٢]، لأن القرب منه إذا كان حراما، فيكون الفعل محرما من باب أولى.

فكلما كانت الحرمة شديدة جاء التعبير بلفظ الاجتناب كما في قوله تعالى: ﴿فَٱجۡتَنِبُواْ ٱلرِّجۡسَ مِنَ ٱلۡأَوۡثَٰنِ وَٱجۡتَنِبُواْ قَوۡلَ ٱلزُّورِ﴾ [الحج: ٣٠].

٢- وفي التخيير أو الإباحة، يعبر القرآن الكريم تارة بالحل، وتارة بنفي الإثم أو الجناح، أو الحرج، وكلها بمعنى واحد. كما في قوله تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حِلّٞ لَّكُمۡ وَطَعَامُكُمۡ حِلّٞ لَّهُمۡۖ﴾ [المائدة: ٥].

وقال تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٖ وَلَا عَادٖ فَلَآ إِثۡمَ عَلَيۡهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة: ١٧٣].

وقال تعالى: ﴿لَّيۡسَ عَلَى ٱلۡأَعۡمَىٰ حَرَجٞ وَلَا عَلَى ٱلۡأَعۡرَجِ حَرَجٞ وَلَا عَلَى ٱلۡمَرِيضِ حَرَجٞ﴾ [النور: ٦١].

٣- ومن أسلوب القرآن الكريم في التعبير عن الحكم أنه – في الغالب – يقرنه بعلة الحكم، حتى يكون ذلك أدعى إلى الامتثال والإذعان.

مثال ذلك: قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ ۖ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ ۗ﴾ [العنكبوت: ٤٥].

ومثل قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ [التوبة: ١٠٣].

وكما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱرْكَعُوا۟ وَٱسْجُدُوا۟ وَٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمْ وَٱفْعَلُوا۟ ٱلْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۩﴾ [الحج: ٧٧].

وهكذا كان أسلوب القرآن في تشريعاته وبيان أحكامه كلها لا يقتصر على عبارة واحدة، ولا على أسلوب معين، بل إنه كان يطلب الفعل الواحد أو ينهى عنه في مواضع متعددة بأساليب مختلفة، كل واحد منها يناسب المقام الذي وقع فيه، يلتئم مع ما قبله ومع ما بعده من الآيات حتى لا يحس القارئ حين قراءته بأدنى ملل أو فتور[1].

وصدق الله العظيم إذ يقول: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: ١].

٤- ومن أسلوب القرآن الكريم في بيان الأحكام: أنه – غالبا – ما يأتي بالحكم مجملا، ليفسح المجال لرسول الله ﷺ ليقوم بالبيان الذي كلفه الله

---

(١) انظر: أصول الفقه الإسلامي د. محمد مصطفى شلبي ص ١٠٢-١٠٧، أصول الفقه الإسلامي د. زكي الدين شعبان ص ٤٩-٥٢.

به في قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[النحل: ٤٤]. هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى: يتسنى للمجتهدين استعمال عقولهم في تطبيق كلياته حسبما يحقق للناس مصالحهم، ويتلاءم مع مختلف البيئات على مر الأزمان، لتظهر مرونة هذه الشريعة، ويتجلى عمومها وأبديتها[١]. ومن أمثلة ذلك:

(أ) الأمر بإقامة الصلاة:

فقد تعددت آيات القرآن الكريم في الحث على إقامة الصلاة وعلى المحافظة عليها، والصلاة مكانتها في الإسلام معروفة، فهي أول الفرائض التي أوجبها الله تعالى على المسلمين، بعد الشهادتين، وهي الفريضة الوحيدة التي فرضت في السماء، دون بقية الفرائض، ومع ذلك كله لم يتعرض القرآن لبيان كيفياتها، ولا لعدد الركعات، ولا لبيان أوقاتها وما إلى ذلك مما بينته السنة النبوية، وقال ﷺ في ذلك: «صلوا كما رأيتموني أصلي»[٢].

(ب) كذلك الأمر بالنسبة للزكاة:

أمر القرآن بإخراجها، وبين الأصناف الذين تدفع لهم الزكاة، لكنه لم يحدد مقادير الزكاة، ولا الأموال التي تخرج منها، وجاءت السنة فبينت ذلك كله.

(جـ) ومثل ذلك الحج:

بين القرآن وجوب الحج على المستطيع، ولم يبين من هو المستطيع، ولم يذكر

---

(١) أصول الفقه الإسلامي د. محمد مصطفى شلبي ص ٩٥.

(٢) أخرجه البخاري في حديث طويل عن أبي قلابة عن مالك ابن الحويرث، كما رواه أحمد الدارمي. انظر صحيح البخاري ١/ ١١٧، مسند الإمام أحمد ٥/ ٥٣، سنن الدرامي ١/ ٢٨٦.

من أركانه، سوى طواف الإفاضة، والسعي بين الصفا والمروة.

يقول الله تعالى في ذلك: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧].

وقال تعالى: ﴿۞ إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا...﴾ [البقرة: ١٥٨].

وتكفّلت السنة ببيان كل ما يتعلق بالحج من أحكام، وأدى رسول الله ﷺ مناسك الحج، وقال لأصحابه: «خذوا عنى مناسككم»[١] ولعل الحكمة في ذلك كأن مناسك الحج لا يمكن للإنسان أن يفهمها فهما دقيقا إلا إذا رآها تؤدى رأي العين وطبق ذلك على نفسه.

وهذا ما يلمسه كل مسلم يؤدي مناسك الحج لأول مرة، مهما بلغ من العلم والمعرفة، فهناك الأماكن التي لم يشاهدها من قبل، وهناك التحديد الدقيق لمواضع المناسك، من أجل ذلك كانت الأمة محتاجة إلى بيان عملي من رسول الله ﷺ لأصحابه – رضي الله عنهم – ثم يعلموها لمن بعدهم وهكذا.

(د) **ومن أمثلة ذلك:** بيان القرآن لأصول الحدود والقصاص، فإنه أوجب القصاص في النفس والأعضاء، وأوجب الحد في السرقة والزنى والقذف وقطع الطريق، ولكنه لم يفصل شروطها ومسقطاتها، وجاءت السنة مفصلة وشارحة لذلك كله.

(١) رواه مسلم وأحمد والنسائي وغيرهم (الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي ٢/ ٢٩٧).

(هـ) **كذلك أطلق القرآن أمر الوصية في قوله تعالى:** ﴿مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ تُوصُونَ بِهَآ أَوۡ دَيۡنٖۗ﴾، وفي قوله تعالى: ﴿مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِينَ بِهَآ أَوۡ دَيۡنٖۚ﴾ [النساء: ١٢]، ولم يحدد مقدار الوصية، ولا المال الذي تصح منه الوصية، فجاءت السنة النبوية وبينت أن المال الذي يصح أن يوصى منه يشترط أن يكون مالاً كثيراً، بحيث يكفي الورثة، بعد إخراج الوصية منه، استنادا إلى قوله تعالى في آية أخرى: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ إِن تَرَكَ خَيۡرًا ٱلۡوَصِيَّةُ لِلۡوَٰلِدَيۡنِ وَٱلۡأَقۡرَبِينَ﴾ [البقرة: ١٨٠] فلما نسخ حكم الوصية بالنسبة للوالدين والأقربين الوارثين، بقي الحكم في غير هؤلاء على أصله.

كما بينت السنة - أيضاً- أن الوصية لا تكون إلا في حدود الثلث، كما استحب بعضهم أن تقل عن الثلث، أخذا من قوله ﷺ: «... الثلث، والثلث كثير»[١].

وهكذا لو تتبعنا أكثر الأحكام التي جاءت في القرآن الكريم نجد أن بيان القرآن لها إنما هو على سبيل الإجمال لا التفصيل.

وبجانب ذلك هناك أنواع أخرى من الأحكام فصلها القرآن تفصيلا كاملا، ولم يترك للسنة فيها مجالا إلا القليل.

ومن أمثلة ذلك:

(أ) أحكام الأسرة من زواج وطلاق، وما يتبع ذلك من أحكام العدة والنفقه[٢].

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث سعد (صحيح الجامع الصغير ٣/ ٧٧).

(٢) انظر: أصول الفقه الإسلامي د. محمد مصطفى شلبي ص ٩٥.

(ب) كذلك وضح القرآن أحكام المواريث، وبين فرض كل وارث ومقداره، في حالاته المختلفة.

والسبب في هذا البيان يرجع لأحد أمرين.

إما أن يكون ذلك من الأمور التعبدية، التي لا مجال فيها للاجتهاد.

وإما أن تكون هذه الأمور مما يتعلق بحقوق الغير، وهي الأمور التي تؤدي إلى الخلاف والشقاق، ومن هنا يحددها القرآن الكريم تحديدا دقيقا سدا لباب الخلاف.

ولذلك بعد أن بين القرآن أحكام المواريث، ونصيب كل وارث يقول الله تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿١٣﴾ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾[النساء: ١٣-١٤].

حتى يقفل الباب على كل من تسول له نفسه بتعدي هذه الحدود، لما يعلمه الله تعالى من نفوس بني البشر من الشح بالمال، والضن به على الغير

وهكذا يرى المتتبع لآيات القرآن الكريم أن الأحكام التي جاءت فيه منها ما هو مجمل وكلي، ومنها ما هو مفصل وموضح، ولكل منها أسبابه وملابساته.

٥- المحكم والمتشابه:

مما يتعلق بأسلوب القرآن في بيان الأحكام: أنه اشتمل على كل من المحكم والمتشابه في نصوصه.

وللعلماء في هذه المسألة كلام طويل، وخلافات مذهبية نلخص أهم ما

فيها فيما يأتي:

أولاً: أن الله تعالى قد وصف كتابه بأنه كله محكم، في قوله تعالى: ﴿الٓر كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: ١].

ومعنى المحكم هنا: المتقن الفصيح، الذي يميز بين الحق والباطل، والصدق والكذب.

كما وصفه بأنه كله متشابه في قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِيَ﴾ [الزمر: ٢٣].

أي: يشبه بعضه بعضا في تماثله وتناسبه بحيث يصدق بعضه بعضا، وهذان الوصفان لا خلاف في معناهما بين العلماء، وأن القرآن كله بهذا المعنى محكم، ولا يعارض ذلك أنه يشبه بعضه بعضا[١].

وهذا يسمى بالإحكام العام والتشابه العام.

الإحكام الخاص والتشابه الخاص:

وهناك إحكام خاص وتشابه خاص، ذكرهما الله تعالي في قوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٌ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ [آل عمران: ٧].

---

(١) انظر: أصول الفقه للشنقيطي ص ٦٣، مجموع الفتاوى للإمام ابن تيمية ٣/ ٥٩-٦٣، أصول مذهب أحمد ص ١٥٩.

والخلاف الذي وقع بين علماء المسلمين، سلفهم وخلفهم في تأويل هذه الآية هو خلاف ناشئ عن اختلافهم في مفهوم كل فريق منهم، في معنى المحكم والمتشابه. بل الأحرى اختلافهم في كلمة واحدة، هي كلمة المتشابه، وقد كان اختلافهم في المتشابه: ما معناه وما تأويله، سببا في اختلافهم في مواطن الوقف من الآية الكريمة، فمن قال منهم: إن المتشابه لا يعلم تأويله إلا الله، والذي استأثر سبحانه وتعالى بعلمه، ولم يطلع عليه أحد من خلقه. جعلوا الوقف لازما عند لفظ الجلالة من الآية الكريمة، ثم جعلوا ما بعد لفظ الجلالة استئنافا، فهم يقرءون الآية الكريمة هكذا: فيقفون عند لفظ الجلالة، ويجعلون هذا الوقف واجبا لازما، ثم يستأنفون التلاوة بعد هذا، وهو رأي عامة العلماء من السلف والخلف، وأكثر الصحابة والتابعين، واختاره الكسائي والفراء والأخفش[١].

وأما الفريق الآخر الذي يقول إن المتشابه مما يعلم تأويله الراسخون في العلم، فلا يجعلون الوقف لازما عند لفظ الجلالة، ولا يجعلون الواو بعد لفظ الجلالة واو استئناف، بل هي عندهم واو عطف، فيجعلون «والراسخون في العلم» معطوفا علي لفظ الجلالة هكذا: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ ﴾[٢].

وقد اختلف علماء الأصول في تعريف المحكم والمتشابه على عدة أقوال:

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي ١/ ١٦٧-١٦٨، فواتح الرحموت ٢/ ١٨، شرح الكوكب المنير ٢/ ١٥٠-١٥٢.

(٢) المحكم والمتشابه في كتاب الله، بحث للأستاذ عبد الكريم الخطيب منشور بمجلة كلية الشريعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية –العدد السابع، جمادى الآخرة ١٣٩٦هـ ص ٢٠٧-٢٠٨.

فقيل: المحكم ما عرف المراد منه، إما بالظهور، وإما بالتأويل، والمتشابه ما استأثر الله تعالى بعلمه، كقيام الساعة، وخروج الدجال، والحروف المقطعة في أوائل السور...

وقيل: المحكم، ما وضح معناه، والمتشابه نقيضه...

وقيل: المحكم، ما لا يحتمل من التأويل إلا وجها واحدا، والمتشابه، ما احتمل عدة وجوه.

وقيل: المحكم، ما كان معقول المعنى، والمتشابه، بخلافه، كأعداد الصلوات، واختصاص الصيام بشهر رمضان، دون شعبان.

وقيل: المحكم ما استقل بنفسه، والمتشابه، مالا يستقل بنفسه، إلا برده إلى غيره..

وقيل: المحكم الفرائض، والوعد، والوعيد، والمتشابه، القصص والأمثال»[1].

وهذه الأقوال جميعا – كما ترى – قريبة في مدلولاتها، وأن كلا من المحكم والمتشابه، مما يقع في أفهام الناس، وإن كان المتشابه، يحتاج إلى علم أهل العلم، وبصر أولي البصائر، لما فيه من خفاء، لا يجليه إلا الراسخون في العلم[2].

وعلى هذا ينتفي ما يشبه التعارض في الآيات التي يدل ظاهرها على أن القرآن كله محكم، والآيات التي يدل ظاهرها على أن القرآن كله متشابه، والآية التي تدل على أن القرآن فيه محكم – وهو الكثير الغالب–، وبه متشابه..

---

(١) الإتقان في علوم القرآن للسيوطي (٢/ ٢).

(٢) المحكم والمتشابه في كتاب الله، للأستاذ عبد لكريم الخطيب ص ٢١٤.

فالإحكام بمعنى الإتقان ينطبق على القرآن كله، والتشابه بالمعنى العام، وهو أنه يشبه بعضه بعضا في الإعجاز وفي بيان الحقائق، ينطبق على القرآن كله، وأن المحكم والمتشابه بالمعنى الخاص يصدق على آية سورة آل عمران.

وصدق الله العظيم إذ يقول: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ [النساء: ٨٢].

حكم العمل بالمحكم والمتشابه:

لما كان علماء الأصول إنما يبحثون عن الأدلة التي تستخرج منها الأحكام، فقد تعرضوا للمحكم والمتشابه من هذا القبيل فقالوا: إن المحكم يجب العمل به، أيا كان تعريف المحكم.

أما المتشابه: فيجب الإيمان به، وأنه من عند الله تعالى، إذا كان مما أستأثر الله بعلمه، وإن كان المراد به: ما يحتاج إلى بيان، فيجب البحث عن بيانه. وردّ المتشابه إلى المحكم، إذ لا يعمل بالمتشابه دون معرفة بيانه وأحكامه[1].

قال الحسن البصري: «ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن يعلم فيم أنزلت، وماذا عنى بها؟ ومن قال من السلف: إن المتشابه لا يعلم تأويله إلا الله فقد أصاب أيضا، ومراده بالتأويل ما استأثر الله بعلمه، مثل وقت الساعة، ومجيء أشراطها، ومثل كيفية نفسه، وما أعده في الجنة لأوليائه»[2].

---

(١) انظر: فتح الغفار جـ١ ص ١١٣، أصول مذهب الإمام أحمد ص ١٦٠.

(٢) المجموع جـ١٣ ص ١٤٣-١٤٤، أصول مذهب الإمام أحمد ص ١٦٠.

وقال ابن عقيل في الواضح: «ليس ببدع أن يكون فيه ما يتشابه، لنؤمن بمتشابهه ونقف عنده، فيكون التكليف به هو الإيمان به جملة، وترك البحث عن تفصيله، كما كتم الروح، والساعة، والآجال وغيرها من الغيوب، وكلفنا التصديق بها، دون أن يطلعنا على علمه»[١].

قال الفتوحي: «وهذا مذهب سلف هذه الأمة، واختاره صاحب «المحصول» بناءً على تكليف ما لا يطاق»[٢].

وقال البرماوي: حكى ابن برهان وجهين في أن كلام الله تعالى هل يشتمل على مالا يفهم معناه؟ ثم قال: والحق التفصيل بين الخطاب الذي يتعلق به تكليف، فلا يجوز أن يكون غير مفهوم المعنى، وما لا يتعلق به تكليف فيجوز[٣].

وألحق الإمام الرازي في «المحصول» كلام الرسول ﷺ بكلام الله تعالى، فقال: «لا يجوز أن يتكلم الله ورسوله بشيء ولا يعنى به شيئاً خلافا للحشوي».

وسموا حشوية لأنهم كانوا يجلسون في حلقة الحسن البصري أمامه، فلما أنكر كلامهم قال: «ردوهم إلى حشو الحلقة أي جانبها»[٤].

---

(١) انظر: المسودة ص ١٧٥، تفسير الخازن ١/ ٣٢١، شرح الكوكب المنير ٢/ ١٤٨-١٤٩.

(٢) شرح الكوكب المنير ٢/ ١٤٩.

(٣) المرجع السابق وانظر: جمع الجوامع وشرحه ١/ ٢٣٤.

(٤) وقيل: سموا بذلك لأنهم يقولون بوجود الحشو الذي لا معنى له في كلام المعصوم، أو لقولهم بالتجسيم ونحو ذلك. انظر: المحلى على جمع الجوامع ١/ ٢٣٣، فتاوى ابن تيمية ٢/ ١٧٦، شرح الكوكب المنير ٢/ ١٤٧.

ومثلوا لذلك بالحروف المقطعة في أوائل السور، وبقوله تعالى: ﴿كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَـٰطِينِ﴾ [الصافات: ٦٥] والمخاطبون لم يروا رؤوس الشياطين حتى يضرب لهم المثل بها.

وأجاب الجمهور عن ذلك: بأن الحروف المقطعة لها معنى، إما أنها أسماء للسور، أو أسماء لله تعالى، أو إشارة على بعض صفاته، أو هو مما استأثر الله بعلمه، أو أن لها معنى لم تصل إليه عقولنا.

وأما التمثيل بقوله تعالى: ﴿كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَـٰطِينِ﴾ فهو مثل في الاستقباح، على عادة العرب في ضرب الأمثال بما يتخيلونه قبيحا، فهو نوع من جنس ما كانوا يعرفونه ويستعملونه[١].

ومما يتصل بذلك: أن جمهور العلماء يقررون أنه ليس هناك شيء من القرآن يراد به معنى غير ظاهره، لأن القرآن عربي، وفهم مدلولاته إنما يكون حسبما تقتضيه قواعد اللغة العربية، ولأن اللفظ بالنسبة إلى غير الظاهر يكون كالمهمل، وهذا لا يجوز[٢].

ولم يخالف في ذلك إلا المرجئة[٣] فقالوا: يجوز ذلك، ونفوا ضرر العصيان

---

(١) انظر الأحكام للآمدي ١/ ١٦٧، فواتح الرحموت ٢/ ١٧، المحلى على جمع الجوامع ١/ ٢٣٢، شرح الكوكب المنير ٢/ ١٤٤-١٤٥.

(٢) جمع الجوامع ١/ ٢٣٣.

(٣) المرجئة: هم القائلون بتأخير العمل عن النية والعقد، فلا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم أصناف أربعة: مرجئة الخوارج، والقدرية، والجبرية، المرجئة الخالصة، (الملل والنحل ١/ ٢٢٢).

مع مجامعة الإيمان، فقالوا: لا تضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وزعموا أن آيات الوعيد إنما هي لتخويف الفسّاق وليست على ظاهرها، بل المراد بها خلاف الظاهر.

واحتجوا على زعمهم هذا بقوله تعالى: ﴿وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا﴾ [الإسراء: ٥٩].

وقد رد الجمهور زعمهم هذا بما يأتي:

أولاً: أن التخويف إنما كان من أجل تخويفهم بنزول العذاب بهم.

ثانياً: أن هذه الدعوى باطلة، بوجود أحكام الدنيا من القصاص، وقطع يد السارق ونحو ذلك.

ثالثاً: أنه إذا فهم أنه للتخويف لم يبق للتخويف فائدة.

قال البرماوي: محل الخلاف في آيات الوعيد وأحاديثه، لا الأوامر والنواهي[1].

والخلاصة في حكم العمل بالمحكم والمتشابه:

أن المحكم يجب العمل به مطلقا، وهذا محل اتفاق بين العلماء.

وأما المتشابه: فإن كان مما أمرنا بالتكليف به، وجب رده إلى المحكم، والعمل بهما معاً، ولا يؤخذ المتشابه على ظاهره.

أما إن كان مما لم نكلف به، أو مما استأثر الله – تعالى – بعلمه، وجب الإيمان به إيمانا مطلقا، دون بحث عن معناه، حتى نكون من الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾.

---

(١) انظر: جمع الجوامع وشرح المحلي ١/ ٢٢٣، شرح الكوكب المنير ٢/ ١٤٨.

الفصل الثاني

في

السنة النبوية

وفيه عدة مباحث

المبحث الأول : في تعريف السنة .

المبحث الثاني : في حجية السنة .

المبحث الثالث : في الطعون الموجهة إلى السنة .

المبحث الرابع : في تقسيمات السنة

المبحث الأول
في
تعريف السنة لغة واصطلاحاً

أولاً: السنة في اللغة:

السنة في اللغة هي السيرة المستمرة والطريقة المستقيمة، حسنة كانت أو سيئة، مأخوذة من قولهم: سن الماء إذا والى صبه.

وفي لسان العرب[1]:

«سنّ عليه الماء: صبّه، وقيل أرسله إرسالا... وسن الماء على وجهه: أي صبه عليه صبا سهلا. قال الجوهري: سننت الماء على وجهي: أي: أرسلته إرسالا من غير تفريق».

وفي حديث بول الأعرابي في المسجد «.. فدعا بدلو من ماء فسنّه عليه» والسن: الصب في سهولة.

فشبهت العرب الطريقة المتبعة، والسيرة المستمرة بالماء المصبوب. فإنه لتوالي أجزائه على نهج واحد يكون كالشيء الواحد.

وفي هذا المعنى قول خالد بن عتبة الهذلي:

فلا تجزعن سيرة أنت سرتهـــا فأول راض سنة من يسيـــرها[2]

---

(١) لسان العرب (١٧/ ٩٢).

(٢) لسان العرب (٣/ ٢٢٥).

وبهذا الإطلاق اللغوي جاءت كلمة «السنة» في القرآن الكريم:

قال الله تعالى:

﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَن يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى وَيَسْتَغْفِرُوا رَبَّهُمْ إِلاَّ أَن تَأْتِيَهُمْ سُنَّةُ الأَوَّلِينَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ قُبُلاً﴾ [الكهف: ٥٥].

وقال تعالى:

﴿سُنَّةَ مَن قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِن رُّسُلِنَا وَلاَ تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلاً﴾ [الإسراء: ٧٧].

كما جاء ذلك في السنة النبوية أيضا:

روى مسلم – في صحيحه – أن رسول الله ﷺ قال: **«من سنّ سنة حسنة كان له أجرها وأجر من عمل بها بعده، لا ينقص ذلك من أجورهم شيئا، ومن سن سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها لا ينقص ذلك من أوزارهم شيئا»**[1].

وخصها بعضهم بالطريقة الحسنة دون غيرها.

قال الأزهري:

«والسنة: الطريقة المستقيمة المحمودة، ولذلك قيل: فلان من أهل السنة»[2].

ثانياً: السنة في اصطلاح الشرع العام:

تطلق السنة ويراد بها الواقع العملي، في تطبيق الشريعة الإسلامية ومفهوماتها، سواء كانت واردة في القرآن الكريم، أو الحديث الشريف، أو

---

(١) أخرجه مسلم – الزكاة، باب: الحث على الصدقة ولو بشق تمرة، أو كلمة طيبة، وأنها حجاب من النار، حديث رقم ١٠١٧، كما أخرجه الترمذي وصححه وحسنه (الاعتصام للشاطبي ١/ ٢٣١).

(٢) تهذيب اللغة (٤/ ٢٩٨).

مستنبطة منها، وهي بهذا المعنى تشمل – مع ما يؤثر عن رسول الله ﷺ– عمل الخلفاء الراشدين، وأصحابه رضوان الله عليهم جميعا.

وعلى هذا المعنى جاء قوله ﷺ: «**عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي، عضوا عليها بالنواجذ**»[1].

ومن ذلك قوله ﷺ: «**ما بال أقوام قالوا كذا وكذا، لكني أصلي وأنام وأصوم وأفطر وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني**»[2].

ومنه ما روي عن ابن مسعود قال:

«**من سره أن يلقى الله غدا مسلما، فليحافظ على هؤلاء الصلوات، حيث ينادى بهن، فإن الله شرع لنبيكم ﷺ سنن الهدى، وإنهن من سنن الهدى، ولو أنكم صليتم في بيوتكم كما يصلي هذا المتخلف في بيته، لتركتم سنة نبيكم، ولو تركتم سنة نبيكم لضللتم..**»[3].

والسنة بهذا المعنى تقابل «البدعة» التي اعتبرها رسول الله ﷺ ضلالة، وكل ضلالة في النار، لأنها تخالف ما عليه هو وأصحابه.

وفي ذلك يقول ﷺ:

«**من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد**»[4].

---

(١) أخرجه أبو داود – حديث رقم ٤٦٠٧ (٤/ ٢٠١) والترمذي، باب الأخذ بالسنة وابن ماجه (١/ ١٥-١٦).

(٢) أخرجه مسلم – كتاب النكاح – باب: استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه، واشتغال من عجز عن المؤن بالصوم حديث رقم ١٤٠١.

(٣) أخرجه مسلم في المساجد حديث رقم ٦٥٤، والنسائي في الإمامة (٢/ ١٠٨-١٠٩).

(٤) أخرجه البخاري ومسلم وأبو داود وابن ماجه (صحيح الجامع الصغير ٥/ ٢٣٠).

قال الشيخ أبو زهو:

«وبعض الأصوليين يطلق لفظ «السنة» على ما عمل عليه أصحاب رسول اللهﷺ سواء كان ذلك في الكتاب العزيز، أو عن النبي ﷺ أولا، كما فعلوا في جمع المصاحف، وتدوين الدواوين، ونحو ذلك، ويدل على هذا الإطلاق قولهﷺ - فيما رواه مسلم-: «**عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي**». وذهب إلى هذا - أيضاً - طائفة من المحدثين [١].

وقد أوضح هذا المعنى الدكتور عزت عطية فقال:

«وفى مجالنا هذا - مجال الحديث عن البدعة - تطلق السنة على ما يقابل البدعة، استنادا إلى المقابلة بينهما في الأحاديث، كحديث العرباض بن سارية رضي الله عنه، وفيه: «**فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين..**»، «**وإياكم ومحدثات الأمور**» الحديث. وحديث: «**من أحيا سنة من سنتي... ومن ابتدع بدعة لا ترضي الله ورسوله** »الحديث[٢] ونحو ذلك، فيقال: فلان على سنة، إذا عمل على وفق ما عمل النبي ﷺ سواء كان ذلك مما نص عليه الكتاب أم لا، وفلان على بدعة، إذا عمل على خلاف ذلك، وعلى ذلك تشتمل السنة على ما تشتمل عليه الشريعة من قرآن وغيره، مما ورد عن الرسول ﷺ وقد تشتمل على ما ا ستند إلى الشريعة عن طريق أقرته، كاجتهاد صحيح»[٣].

---

(١) الحديث والمحدثون ص ٩-١٠.

(٢) أخرجه الترمذي - العلم، باب الأخذ بالسنة واجتناب البدعة (٤/ ١٥٠-١٥١) وان ماجه حديث ٢٠٩، ٢١٠.

(٣) البدعة للدكتور عزت عطية ص ١٢١.

وقال الإمام الشيخ محمد الخضر حسين:

«وتطلق السنة على ما يقابل البدعة، فيراد بها ما وافق القرآن، أو حديث النبي ﷺ من قول، أو فعل، أو تقرير، سواء كانت دلالة القرآن أو الحديث على طلب الفعل مباشرة، أو بوسيلة القواعد المأخوذة منهما، وينتظم في هذا السلك عمل الخلفاء الراشدين، والصحابة الأكرمين، للثقة بأنهم لا يعملون إلا على بينة من أمر نبيهم»[١].

ومثل الفعل: الترك فيما جاءت السنة بطلب تركه، يعتبر الخروج عن هذا الطلب بدعة مخالفة للسنة.

وعلى هذا الأساس أمكن لابن حزم أن يقول: «إن السنة هي الشريعة نفسها، وأقسامها في الشريعة فرض، أو ندب أو إباحة، أو تحريم، أو كراهة كل ذلك قد سنه رسول الله ﷺ عن الله عز وجل»[٢].

السنة في مقابلة القرآن:

كذلك تأتي السنة في مقابلة القرآن الكريم، أو معطوفة عليه، والعطف يقتضي المغايرة في الأعم الأغلب.

وهي في هذه الحالة تخالف المدلول السابق، الشامل لكل تعاليم الإسلام فهي في هذه الحالة تكون أخص من الإطلاق الأول، حيث قرنت بالقرآن الكريم، فهي هنا تعني ما أُثر عن رسول الله ﷺ من قول، أو فعل أو تقرير، أو غير ذلك من الاصطلاحات التي سيأتي ذكرها.

---

(١) المصدر السابق.

(٢) البدعة ص ١٢١ نقلا عن الإحكام لابن حزم (١/ ٤٣).

ومثال ذلك ما جاء في قوله: «**تركت فيكم ما إن تمسكم به لن تضلوا بعدي، كتاب الله، وسنة رسوله**».

ومثله حديث معاذ لما بعثه رسول الله ﷺ إلى اليمن قال له: «**أرأيت إن عرض لك قضاء كيف تقضي؟**».

قال: أقضي بكتاب الله، قال: «**فإن لم يكن في كتاب الله**»؟

قال: فبسنة رسول الله ﷺ، قال: «**فإن لم يكن في سنة رسول الله؟**» قال: أجتهد رأيي، لا آلو، قال: فضرب صدره، ثم قال: «**الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله**»[1].

بهذين الاصطلاحين عرفت كلمة «السنة» في الرعيل الأول، في المفهوم الإسلامي في عصر الرسول ﷺ وعصر الصحابة والتابعين، وعندما بدأ تدوين العلوم، بدأت نظرات العلماء تختلف في مدلول «السنة» تبعا لاختلاف الموضوع الذي يبحث فيه كل فريق منهم.

ومن هنا بدأ يظهر للسنة معنى خاص بالمحدثين، وآخر بالفقهاء، وثالث بالأصوليين، ورابع بعلماء الوعظ والإرشاد.

وسوف نلقي الضوء على تعريف كل طائفة من هؤلاء:

السنة عند المحدثين:

لما كان هدف المحدثين هو: معرفة ما كان عليه رسول الله ﷺ في أقواله وأفعاله وتقريراته، وصفاته الخلقية والخلقية، وكل ما نسب إلى الرسول ﷺ باعتباره قدوة حسنة، وأسوة يجب على المسلمين أن يتأسوا به في كل ما فعل وكل ما ترك..

---

(١) تقدم تخريجة وما قيل فيه.

لما كان هدفهم هو هذا، عرفوا السنة بما يحقق هذا الهدف فقالوا: «السنة: هي ما أضيف إلى النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو صفة خلقية، أو خلقية، أو سيرة، سواء كان ذلك قبل البعثة أو بعدها»[1].

والسنة بهذا المعنى مرادفة للحديث، وقد استمد هذا الاصطلاح من الاستخدام النبوي للعبادة في مقابلة القرآن الكريم - كما تقدم - ومن تفسير السلف للسنة بأنها: آثار رسول الله ﷺ.

أورد السيوطى في كتابه: «مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة»[2] ما يدل على ذلك حيث قال:

وأخرج اللالكائي عن أحمد بن حنبل قال: «السنة عندنا آثار رسول الله ﷺ والسنة تفسير القرآن، وهي دلائل القرآن».

السنة في اصطلاح الفقهاء:

ولما كان موضوع علم «الفقه» البحث عن حكم الشرع في أفعال العباد، وجوباً وندباً، أو إباحةً، أو حرمةً وكراهةً .. إلى غير ذلك من أقسام الحكم الشرعي، فقد عرفوا «السنة» تعريفا يتفق وموضوع علمهم فقالوا في تعريفها: «هي الطريقة المتبعة في الدين، من غير افتراض ولا وجوب»[3].

---

(١) تدريب الراوي: ١١٦-١١٧، إرشاد الفحول: ٣٣، السنة قبل التدوين: ١٦ أصول الحديث - عجاج الخطيب: ١٩.

(٢) الكتاب المذكور ص ٤٦.

(٣) السنة: قبل التدوين ص ١٦.

وقد ذكر اللكنوي في كتابه: «تحفة الأخبار في إحياء سنة سيد الأبرار» عدة تعريفات للسنة عند الفقهاء، واعترض على كثير منها، وارتضى منها تعريفا هو: «ما في فعله ثواب، وفي تركه عتاب لا عقاب»[١].

وجعلها بعض العلماء من قبيل المندوب كالبيضاوي حيث قال في منهاجه: «والمندوب: ما يحمد فاعله، ولا يذم تاركه، ويسمى سنة ونافلة»[٢].

وقد أوضح ذلك صاحب كشاف اصطلاحات الفنون في تعريف السنة في الاصطلاح فقال: «ومنها ما ثبت في السنة، وبهذا المعنى وقع – فيما روي – عن أبي حنيفة أن الوتر سنة.. ومنها ما يعلم بالنقل، وهو ما فعله خير من تركه، من غير افتراض ولا وجوب. ومنها الطريقة المسلوكة في الدين، من غير وجوب ولا افتراض، ونعني بالطريقة المسلوكة: ما واظب عليه النبي ﷺ ولم يتركه إلا نادرا، أو واظب عليه الصحابة كذلك، مثل صلاة التراويح، فإن تعلق بتركها كراهة أو إساءة فهي سنن الهدى، وتسمى سنة مؤكدة – أيضاً – كالأذان والجماعة والسنن الرواتب... وإلا، أي: وإن لم يتعلق بتركها كراهة أو إساءة تسمى سنن الزوائد، أو الغير مؤكدة. فتارك المؤكدات يعاتب من الرسول ﷺ وتارك الزوائد لا يعاتب، فالتقييد بالمسلوكة في الدين، خرج به النفل»[٣].

وخلاصة هذه التعريفات، أن السنة عند الفقهاء تعني: ما طلبه الشارع طلبا غير جازم:

---

(١) البدعة: ١١٩-١٢٠.

(٢) انظر: الإبهاج في شرح المنهاج (١/ ٥٦).

(٣) كشاف اصطلاحات الفنون لمحمد على بن على التهاونى (٣/ ٧٠٣). وانظر: إرشاد الفحول: ٣٣، لمحات في أصول الحديث، ص ٣١، الوضع في الحديث (١/ ٣٨).

فقد روي عن «علي» أنه قال «السنة وضع الكف على الكف في الصلاة تحت السرة»[١].

السنة عند علماء الوعظ والإرشاد:

لما كان علماء العقيدة والوعظ والإرشاد يعنون بحصر الأعمال التعبدية، وضرورة موافقتها لما جاء عن النبي ﷺ ورد كل ما خالف ذلك من البدع والخرافات، فقد عرفوا السنة بما يتفق وهذا الهدف..

فقالوا في تعريفها:

«هي ما وافقت الكتاب والسنة، وإجماع سلف الأمة، من الاعتقادات والعبادات، وتقابلها المبدعة»[٢].

وهذا الاستعمال مستمد من الآثار التي جاءت فيها السنة في مقابلة البدعة.

من ذلك: ما روى ابن مسعود، أن النبي ﷺ قال: «**سيَلي أموركم بعدي رجال يطفئون السنة ويعملون بالبدعة، ويؤخرون الصلاة عن مواقيتها**» فقلت يا رسول الله: إن أدركتهم كيف أفعل؟ قال: «**تسألني يا ابن أم عبد كيف تفعل؟، لا طاعة لمن عصى الله**»[٣].

كما روي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنه قال: «القصد في السنة خير من الاجتهاد في البدعة».

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في الصلاة، باب: وضع اليمنى على اليسرى في الصلاة (١/ ٢٠١).

(٢) لمحات في أصول الحديث ص ٣١-٣٢.

(٣) أخرجه ابن ماجه في الجهاد، باب: لا طاعة في معصية الله (٢/ ٩٥٦).

كذلك روي أن عمران بن حصين سئل عن الرجل يطلق امرأته ثم يقع بها ولم يشهد على طلاقها، ولا على رجعتها فقال: طلقت لغير سنة، وروجعت لغير سنة[١].

وهكذا نجد أن هذا الاصطلاح إنما يعنى بالسنة ما كان عليه العمل في الصدر الأول، وهو بهذا يختلف عن التعريفات السابقة للسنة، خاصة تعريف المحدثين للسنة، إذ أن تعريف السنة بما كان عليه العمل في الصدر الأول، قد يتعارض مع الحديث بمعنى الخبر المروي عن الرسول ﷺ، ولهذا جاءت عبارات عن بعض الأئمة يفيد ظاهرها تعارض السنة مع الحديث.

قال عبد الرحمن بن مهدى: لم أر أحدا قط أعلم بالسنة، ولا بالحديث الذي يدخل في السنة من «حماد بن زيد»[٢].

وقال – أيضاً– عندما سئل عن سفيان الثوري، والاوزاعي، ومالك «سفيان الثورى إمام في الحديث، وليس بإمام في السنة، والأوزاعي إمام في السنة، وليس بإمام في الحديث، ومالك إمام فيهما»[٣].

السنة عند علماء أصول الفقه:

لما كان الأصوليون يبحثون في الدليل الشرعي، وهذا هو المقصود هنا، من حيث إفادته للأحكام الشرعية إجمالا، فقد عرفوا السنة بما يتفق وهذا الغرض، فهم يبحثون عن حياة رسول الله ﷺ باعتباره المبلغ عن ربه – جل وعلا–

---

(١) أخرجه أبو داود – الطلاق – باب: الرجل يراجع ولا يشهد (٢/ ٢٥٧).

(٢) الجرح والتعديل (١/ ٢: ١٣٨).

(٣) أصول الحديث ص ٢٦.

والمشرع الذي يضع القواعد للمجتهدين من بعده، ويبين للناس منهج الحياة، فعنوا بأقواله وأفعاله وتقريراته، التي تثبت الأحكام وتقررها باعتبار أن السنة هي المصدر الثاني للتشريع، بعد القرآن الكريم.

والتعريف المشهور عند جمهور علماء الأصول أن السنة هي: «ما صدر عن النبي ﷺ من قوله، أو فعل، أو تقرير، مما ليس بقرآن».

وعلى ذلك: الشوكاني، وابن الهمام، وابن أمير الحاج، وسعد الدين التفتازاني، والشيخ محمد علاء الدين الحصني، والفتوحي، ومقتضى قول تاج الدين السبكي في الإبهاج، وكذلك الآمدي في الإحكام، والإسنوي[(١)].

وهناك تعريفات أخرى للسنة عند علماء الأصول، تختلف اختلافا قليلا في لفظها، لكنها – من وجهة نظري– تتداخل تداخلاً كبيراً، وهذا الخلاف مبني على خلاف آخر، هو: أن بعض العلماء قال: يمكن الاقتصار على الأفعال، لشمولها الأقوال، باعتبار أن الأقوال من أفعال اللسان، وكذلك التقرير، لأنه فعل، كما أن الهم فعل القلب، والإشارة المفهمة فعل الجوارح[(٢)].

وإليك بعض التعريفات التي ذكرها علماء الأصول للسنة، حتى يتبين لك مدى اختلاف وجهة نظرهم. كما قلنا:

١- عرف البيضاوي السنة بقوله: «هي قول الرسول ﷺ أو فعله»[(٣)].

---

(١) انظر: شرح الكوكب المنير (٢/ ١٦٠ وما بعدها)، الإبهاج (٢/ ١٧٠) إرشاد الفحول ص:٣٣، الحدود للباجي ٥٦، الإحكام للآمدي (١/ ١٦٩).

(٢) انظر حاشية العطار (٢/ ١١٦) وحاشية البناني (٢/ ٤٩).

(٣) نهاية السول (٢/ ١٧٠).

٢- وقال ابن السبكي «هي: أقوال سيدنا محمد ﷺ وأفعاله»[١].

٣- وعرفها الإسنوي بقوله: «تطلق السنة على ما صدر من النبي ﷺ من الأفعال والأقوال التي ليست للإعجاز».

قال: «وهو المراد هنا – أي في علم الأصول – ثم قال: ولما كان التقرير عبارة عن الكف عن الإنكار، والكف فعل استغنى المصنف عنه به، أي عن التقرير بالفعل، وإنما أتى بأو الدالة على التقسيم، للإعلام بأن كلا من القول والفعل يطلق عليه اسم السنة»[٢].

٤- وعرفها الإمام علاء الدين: عبد العزيز بن أحمد البخاري بقوله:«السنة الطريقة المسلوكة في الدين، من غير افتراض ولا وجوب» [٣].

إلى غير ذلك من التعريفات التي حفلت بها كتب الأصول، فبعض العلماء ينص على أن السنة هي القول والفعل فقط، وبعضهم يزيد التقرير.

والذين لم يذكروا التقرير في التعريف أدرجوه في الفعل، وبعضهم جعله قسما مستقلا، إذ التعريفات ينبغي أن تكون واضحة، وهو قول الجمهور.

على أن الذي ذكر التقرير قسما مستقلا أراد به السكوت والرضا عن فعل مسلم.

جاء في توجيه النظر إلى أصول الأثر[٤]: «ويدخل في أفعاله تقريره، وهو عدم إنكاره لأمر رآه ممن يكون منقاداً للشرع».

---

(١) الإبهاج (٢/ ٢٨٨).

(٢) نهاية السول مع الإبهاج (٢/ ١٧٠).

(٣) كشف الأسرار (٢/ ٣٠٢).

(٤) ص ٢.

وإنما بقيد «منقاداً للشرع» ليخرج بذلك فعل الكافر الذمي أو المعاهد – مثلاً– إذا أقرا على دينهما ورأى رسول الله ﷺ أي فعل يعتبره دينهما ولا يعتبره ديننا، وسكت عنه، فلا يسمى هذا السكوت تقريرا لهما على هذا الصنيع، إذ يشترط أن يكون المسكوت عن فعله مسلماً[١].

وزاد الشافعية على ما ذكر من الأقسام – القول، والفعل، والتقرير– الهم: وهو: ما هم النبي ﷺ بفعله، ولم يفعله، لأنه لا يهم إلا بحق محبوب، مطلوب شرعا، لأنه مبعوث لبيان الشرعيات[٢].

ومن ذلك: همه ﷺ بمعاقبة المتخلفين عن الجماعة[٣]كما أن بعض الأصوليين أدخل في الفعل الإشارة والكتابة، ومن ذلك: «إشارة النبي ﷺ لأبي بكر أن يتقدم في الصلاة» متفق عليه.

ومنه: أنه ﷺ «طاف على بعير له، وكان كلما أتى على الركن أشار إليه».

ومن الكتابة ما روى أنس: «أراد النبي ﷺ أن يكتب إلى رهط، أو أناس من العجم، فقيل: إنهم لا يقبلون كتابا إلا بخاتم، فاتخذ خاتما من فضة» متفق عليه[٤].

---

(١) بحوث في السنة المطهرة، د. محمد محمود فرغلي ١/ ٣٥، وانظر: المنخول للغزالي ٢٢٩-٢٣٠.

(٢) انظر: البناني على جمع الجوامع (٢/ ٩٤) إرشاد الفحول ص ٤١.

(٣) روى البخاري ومسلم وغيرهما عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إن أثقل صلاة على المنافقين صلاة العشاء، وصلاة الفجر، ولو يعلمون ما فيها لأتوهما ولو حبوا، ولقد هممت أن آمر بالصلاة فتقام، ثم آمر رجلا يصلي بالناس، ثم أنطلق برجال معهم حزم من حطب، إلى قوم لا يشهدون الصلاة فاحرق عليهم بيوتهم بالنار...» الحديث. انظر: صحيح البخاري (١/ ١١٩)، صحيح مسلم (١/ ٤٥١)، تحفة الأحوذى (١/ ٦٣١).

(٤) أخرجة البخارى حديث رقم (٧١٢)ومسلم حديث رقم (٨٧٠)، أخرجه البخاري (١٦١٣،١٦١٢)، أخرجه البخاري حديث رقم (٥٨٧٧)،ومسلم (٥٥٢٩).

المبحث الثاني
في
حجية السنة

السنة هي المصدر الثاني للتشريع بعد القرآن الكريم.

فالقرآن هو الأصل الذي يحوي الأصول والقواعد الأساسية للإسلام، عقائده، وعباداته، وأخلاقه، ومعاملاته وآدابه.

والسنة هي البيان النظري، والتطبيق العملي للقرآن في ذلك كله.

ولهذا يجب اتباعها والعمل بما جاءت به من أحكام وتوجيهات، وطاعة الرسول ﷺ فيها واجبة، كما يطاع فيما بلّغه من آيات القرآن الكريم[1].

دل على ذلك:

١- القرآن الكريم.

٢- السنة النبوية.

٣- إجماع الأمة.

أولاً: القرآن الكريم:

لقد تعددت الآيات القرآنية التي تدل على حجية السنة، وأنها المصدر الثاني للتشريع الإسلامي، وجاءت بأساليب مختلفة، لتأكيد هذا المعنى. من الإيمان

(١) د. يوسف القرضاوي – مدخل إلى السنة ص ٤١.

برسول الله ﷺ بعد الإيمان بالله تعالى، ووجوب طاعته، والتحذير من مخالفته، ووجوب استئذانه في كل شيء.

(أ) ففي وجوب الإيمان بالله تعالى ورسوله، يقول الله تعالى:

﴿فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦۖ وَلَا تَقُولُواْ ثَلَٰثَةٌۚ ٱنتَهُواْ خَيۡرٗا لَّكُمۡۚ﴾ [النساء: ١٧١].

وقال تعالى:

﴿فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِيِّ ٱلۡأُمِّيِّ ٱلَّذِي يُؤۡمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمۡ تَهۡتَدُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٨].

وقال تعالى:

﴿فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلنُّورِ ٱلَّذِيٓ أَنزَلۡنَاۚ﴾ [التغابن: ٨].

إلى غير ذلك من الآيات التي تقرن بين الإيمان بالله تعالى وبين رسوله ﷺ.

قال الإمام الشافعي:

«وضع الله رسوله من دينه وفرضه وكتابه، الموضع الذي أبان - جل ثناؤه- أنه جعله علما لدينه، بما افترض من طاعته، وحرم من معصيته، وأبان من فضيلته، بما قرن من الإيمان برسوله مع الإيمان به»[1].

ثم قال - بعد أن ساق عددا من الآيات القرآنية في ذلك المعنى-: «فجعل كمال ابتداء الإيمان، الذي ما سواه تبع له، الإيمان بالله ثم برسوله، فلو آمن عبد

---

(١) انظر: الرسالة: ص ٧٣-٧٥ بتحقيق الشيخ شاكر.

به، ولم يؤمن برسوله، لم يقع اسم كمال الإيمان أبدا حتى يؤمن برسوله»[١].

(ب): وهناك نوع ثان من الآيات يدل صراحة على وجوب طاعته ﷺ ووجوب التزام أمره، والانتهاء عما نهى.

من هذه الآيات:

١ - قوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [آل عمران: ١٣٢].

٢- قوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (٣١) قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾ [آل عمران: ٣١-٣٢].

٣- وقال تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَن تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾ [النساء: ٨٠].

٤ - وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩].

قال ابن كثير:

«أطيعوا الله: أي اتبعوا كتابه، وأطيعوا الرسول: أي خذوا بسنته، وأولي الأمر منكم: أي فيما أمروكم به من طاعة الله، لا في معصية الله، وأنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»[٢].

---

(١) المصدر السابق.

(٢) تفسير القرآن العظيم (١/ ٥١٨).

وقال ميمون بن مهران: «الرد إلى الله: هو الرجوع إلى كتابه، والرد إلى الرسول: هو الرجوع إليه في حياته، وإلى سنته بعد وفاته»[١].

وقال الآلوسي عند تفسيره هذه الآية:

«.. وأعاد الفعل (وأطيعوا) وإن كان طاعة الرسول مقرونة بطاعة الله، إعتناء بشأنه - عليه الصلاة والسلام- وقطعا لتوهم أنه لا يجب امتثال ما ليس في القرآن، وإيذاناً بأن له ﷺ استقلالا بالطاعة لم يثبت لغيره، ومن ثم لم يعد في قوله (وأولي الأمر منكم) إيذانا بأنهم لا استقلال لهم فيها استقلال الرسول ﷺ»[٢].

وقال ابن حجر:

«النكتة في إعادة العامل في الرسول ﷺ دون أولي الأمر، مع أن المطاع في الحقيقة هو الله - تعالى- كون الذي يعرف به ما يقع به التكليف: هما القرآن والسنة، فكان التقدير: (أطيعوا الله) فيما نص عليكم في القرآن، (وأطيعوا الرسول) فيما بين لكم من القرآن، وما ينصه عليكم من السنة، أو المعنى: أطيعوا الله فيما يأمركم به من الوحي المتعبد بتلاوته، وأطيعوا الرسول فيما يأمركم به من الوحي الذي ليس بقرآن»[٣].

ومن الآيات الجامعة لوجوب الامتثال لما جاء به رسول الله ﷺ قوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ۚ﴾ [الحشر: ٧].

---

(١) جامع بيان العلم وفضله (٢/ ١٩٠).

(٢) روح المعاني (٥/ ٦٥).

(٣) فتح الباري (١٣/ ١١١)

(جـ) كذلك جاء الأمر بطاعة الرسول ﷺ مقرونا بالتحذير من مخالفته.

قال تعالى: ﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾[النور: ٦٣].

وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا﴾[الأحزاب: ٣٦].

قال الحافظ ابن كثير:

«فهذه الآية عامة في جميع الأمور، وذلك أنه إذا حكم الله ورسوله بشيء فليس لأحد مخالفته، ولا اختيار لأحد ههنا، ولا رأى ولا قول»[(١)].

(د) ومن قبيل التأكيد على وجوب طاعة الرسول ﷺ ووجوب الالتزام بكل ما جاء به ظاهرا وباطنا قول الله تعالى:

﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ [النساء: ٦٥].

قال ابن كثير:

«يقسم تعالى بنفسه الكريمة المقدسة، أنه لا يؤمن أحد حتى يحكم الرسول ﷺ في جميع الأمور، فما حكم به الرسول ﷺ فهو الحق الذي يجب الانقياد له ظاهرا وباطنا، ولهذا قال: ﴿ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ أي: إذا حكموك يطيعونك في بواطنهم، فلا يجدون في أنفسهم حرجاً مما حكمت به، وينقادون له في الظاهر والباطن، فيسلّمون بذلك تسليماً كلياً من غير

---

(١) تفسير القرآن العظيم (٣/ ٤٩٠).

ممانعة ولا مدافعة ولا منازعة»[(١)].

(هـ) قرنت السنة بالقرآن الكريم في كثير من الآيات القرآنية، لإظهار مكانة السنة، وأنها مما يجب طاعته مثل القرآن الكريم.

قال الله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ ۚ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [البقرة: ١٢٩].

وقال تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ [آل عمران: ١٦٤].

وقال تعالى: ﴿وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا﴾ [الأحزاب: ٣٤].

إلى غير ذلك من الآيات التي قرن الله فيها السنة – والمعبر عنها بالحكمة – بالقرآن ا الكريم:

قال الإمام الشافعي:

«ذكر الله الكتاب وهو القرآن، وذكر الحكمة فسمعت من أرضى من أهل العلم بالقرآن يقول: الحكمة سنة رسول الله ﷺ.

وهذا ما يشبه ما قاله، والله أعلم، أن القرآن ذكره واتبعته الحكمة، وذكر الله منة على خلقه بتعليمهم الكتاب والحكمة، فلم يجز – والله أعلم– أن يقال

(١) تفسير القرآن العظيم (١/ ٥٢٠).

الحكمة هنا إلا سنة رسول الله، وذلك أنها مقرونة مع كتاب الله، وأن الله افترض طاعة رسوله، وحتم على الناس اتباع أمره، فلا يجوز أن يقال لقول فرض، إلا لكتاب الله، ثم سنة رسوله، لما وصفنا من أن الله جعل الإيمان برسوله مقرونا بالإيمان به، وسنة رسول الله ﷺ مبينة عن الله معنى ما أراد دليلا على خاصه وعامه، ثم قرن الحكمة بها بكتابه فأتبعها إياه، ولم يجعل هذا لأحد من خلقه غير رسوله»[1].

وقال الحسن وقتادة: «الكتاب هو القرآن، والحكمة هي سنة رسول الله ﷺ وهو قول جمهور المفسرين»[2].

(و) جاء في كثير من الآيات القرآنية أن السنة النبوية نوع من أنواع الوحي الإلهي.

ومن ذلك قوله الله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ﴾ [النجم: ٣-٥].

قال ابن حزم:

«فصح لنا بذلك أن الوحي ينقسم من الله - عز وجل- إلى رسوله ﷺ على قسمين:

أحدهما: وحى متلو مؤلف تأليفا معجز النظام وهو القرآن.

والثاني: وحى مروي منقول غير مؤلف، ولا معجز النظام، ولا متلو لكنه مقروء، وهو الخبر الوارد عن رسول الله ﷺ وهذا القسم هو المبين عن الله - عز وجل- مراده منا.

---

(١) انظر: الرسالة - بتحقيق وشرح الشيخ أحمد محمد شاكر: ص ٧٨-٧٩.

(٢) انظر: الفقيه والمتفقه: ص ١٠٣.

قال تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]. ووجدناه - تعالى- قد أوجب طاعة هذا الثاني، كما أوجب طاعة القسم الأول الذي هو القرآن، ولا فرق. فقال تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ﴾ [آل عمران: ١٣٢].

فكانت الأخبار التي ذكرنا أحد الأصول الثلاثة التي ألزمنا طاعتها في الآية الجامعة لجميع الشرائع أولها عن آخرها.

وهى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ﴾ [النساء: ٥٩] فهذا أصل، وهو القرآن ثم قال: ﴿وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ فهذا ثان، وهو الخبر عن رسول الله ﷺ ثم قال: ﴿وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ فهذا ثالث، وهو: الإجماع المنقول إلى رسول الله ﷺ حكمه، وصح لنا بنص القرآن أن الأخبار هي أحد الأصلين المرجوع إليهما عند التنازع، قال تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [النساء: ٥٩].

قال على رضي الله عنه: «والبرهان على أن المراد بهذا الرد إنما هو على القرآن والخبر عن رسوله الله ﷺ لأن الأمة مجمعة على أن هذا الخطاب متوجه إلينا، وإلى كل من يخلق، ويركب روحه في جسده إلى يوم القيامة، من الجنة والناس، كتوجهه إلى كل من كان على عهد رسول الله ﷺ وكان من أتى بعده - عليه السلام- وقبلنا ولا فرق»[(١)].

---

(١) الإحكام لابن حزم (١/١٠٨-١١٠) وفي كلام الإمام «على» كرم الله وجهه ما يرد دعوى الملحدين في أن السنة النبوية إنما كانت ملزمة لمن كان معاصرا لرسول الله ﷺ فقط، وليست ملزمة لمن يأتي بعده.

وقال «علي»:« وأيضاً: فليس في الآية المذكورة ذكر للقاء، ولا مشافهة أصلا، ولا دليل عليه، وإنما فيه الأمر بالرد فقط، ومعلوم بالضرورة أن هذا الرد إنما هو تحكيم أوامر الله تعالى، وأوامر رسوله ﷺ موجودة عندنا، منقول كل ذلك إلينا، فهي التي جاء نص الآية بالرد إليها، دون تكلف تأويل، ولا مخالفة ظاهر».

ثم قال: «القرآن والخبر الصحيح بعضهما مضاف إلى بعض، وهما شيء واحد من عند الله تعالى، وحكمهما واحد، في باب وجوب الطاعة لهما، لما قدمنا في صدر هذا الباب»[١].

(ز) الحث على الاقتداء برسول الله ﷺ.

ومن الآيات التي تدل على حجية السنة، وأن إتباع رسول الله ﷺ لازم، ما جاء من الحث على الاقتداء به ﷺ وأن ذلك موصل إلى طاعة الله تعالى ورضائه عن العبد، كما أنه من أسباب السعادة في الآخرة.

قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾[الأحزاب: ٢١].

والله – عز وجل – لم يأمر الأمة بالاقتداء به ﷺ إلا لكونه حجة ومبلغاً عن ربه – جل وعلا – وسنته ﷺ هي أقواله وأفعاله وتقريراته كما تقدم.

(ح) جعل الله تعالى قبول حكمه ﷺ أو التولي عنه، المحك الذي يميز الإيمان من النفاق، وهذا دليل على وجوب طاعته ﷺ في كل ما أمر أو نهى.

---

(١) الإحكام في أصول الإحكام لابن حزم (١/ ١١٠).

قال تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّىٰ فَرِيقٌ مِّنْهُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ ۚ وَمَآ أُو۟لَٰٓئِكَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٤٧﴾ وَإِذَا دُعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُم مُّعْرِضُونَ ﴿٤٨﴾ وَإِن يَكُن لَّهُمُ ٱلْحَقُّ يَأْتُوٓا۟ إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ ﴿٤٩﴾ أَفِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ أَمِ ٱرْتَابُوٓا۟ أَمْ يَخَافُونَ أَن يَحِيفَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُۥ ۚ بَلْ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٥٠﴾ إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا۟ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [النور: ٤٧-٥١].

(ط) ومن ذلك: ما جاء من نهي المؤمنين عن القضاء في أمر من الأمور، إلا بما شرعه الله تعالى، ورسوله ﷺ فلا يحكمون بما يخالف كتاب الله تعالى، وسنة رسوله ﷺ.

وفي ذلك يقول - جل شأنه:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُقَدِّمُوا۟ بَيْنَ يَدَىِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [الحجرات: ١].

ومن مقتضيات ذلك: توقير الرسول ﷺ وتعظيمه في كيفية مخاطبته، بحيث لا يجوز رفع الصوت أمامه، لأنه يتنافى مع مكانته ﷺ.

قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَرْفَعُوٓا۟ أَصْوَٰتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ ٱلنَّبِىِّ وَلَا تَجْهَرُوا۟ لَهُۥ بِٱلْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَٰلُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ [الحجرات: ٢].

وقد امتثل أصحاب رسول الله ﷺ رضي الله عنهم هذا الأدب الرفيع، فقد روى عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: لما نزلت هذه الآية، وكان ثابت بن قيس رفيع الصوت، فقال: أنا الذي كنت أرفع صوتي على رسول الله ﷺ أنا من أهل النار - حبط عملي، وجلس في بيته حزينا، ففقده رسول الله ﷺ وسأل عنه- فأخبروه

بما قال. فقال ﷺ: «بل هو من أهل الجنة»[1].

ثانياً: حجية السنة من السنة

وكما دل القرآن الكريم على حجية السنة، ووجوب اتباعها، فقد دلت السنة نفسها على أن سنة الرسول ﷺ حجة يجب قبولها، والالتزام بما جاءت به من أحكام.

ومن ذلك:

١- عن مالك، أنه بلغه أن النبي ﷺ قال: «**تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما: كتاب الله تعالى وسنة رسوله**»[2].

٢- عن العرباض بن سارية رضي الله عنه قال: صلى بنا رسول الله ﷺ ذات يوم، ثم أقبل بوجهه فوعظنا موعظة بليغة ذرفت منها العيون، ووجلت منها القلوب، فقال رجل: يا رسول الله كأن هذه موعظة مودع، فماذا تعهد إلينا؟ فقال: «**أوصيكم بتقوى الله تعالى، والسمع والطاعة وإن كان عبداً حبشياً، فإنه من يعش منكم فسيرى اختلافاً كثيراً، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشين المهديين، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كان محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة**»[3].

٣- عن عبد الرحمن بن أبي عوف، عن المقدام بن معد يكرب، عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه، ألا يوشك رجل شبعان على**

---

(١) مختصر تفسير ابن كثير (٣/ ٣٥٨).

(٢) موطأ الإمام مالك ص (٦٥٠)، مفتاح الجنة ص ١٢.

(٣) رواه أبو داود والترمذي وابن حبان في صحيحة، وقال الترمذي: حديث حسن صحيح، وهو من الأربعين النووية.

أريكته[1] يقول: عليكم بهذا القرآن، فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه، وما وجدتم فيه من حرام فحرموه، ألا لا يحل لكم الحمار الأهلي، ولا كل ذي ناب من السباع، ولا لقطة معاهد إلا أن يستغني عنها صاحبها، ومن نزل بقوم فعليهم أن يقروه، فإن لم يقروه فله أن يعقبهم بمثل قراه»[2].

ورواه الترمذي بلفظ: «ألا هل عسى رجل يبلغه الحديث عني وهو متكئ على أريكته فيقول: بيننا وبينكم كتاب الله، فما وجدنا فيه من حلال استحللناه، وما وجدنا فيه حراما حرمناه، وإن ما حرم رسول الله ﷺ كما حرم الله»[3].

ففي هذه الأحاديث تحذير شديد من دعوى الاستغناء بالقرآن عن السنة، كما هو شأن قلة من أهل الترف والاسترخاء.

وإخبار رسول الله ﷺ بذلك، وهو لم يحدث إلا بعد وفاته ﷺ، من أكبر الدلائل على صدقه ﷺ وهو من الغيبيات التي أطلعه الله عليها، مصداقا لقوله جل شأنه:

﴿عَـٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ۝٢٦ إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُۥ يَسْلُكُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ رَصَدًا﴾ [الجن: ٢٦-٢٧].

---

(١) الأريكة: السرير، وقيل: هو كل ما اتكئ عليه.

(٢) رواه أحمد في مسنده (٤/ ١٣٠-١٣١)، وأبو داود في سننه حديث رقم ٤٦٠٤.

(٣) رواه الترمذي والبيهقي وغيرهما، بروايات مختلفة في اللفظ قريبة في المعنى. انظر: مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة: ص ١١.

قال الخطابي:

«**أوتيت الكتاب ومثله معه**» يحتمل وجهين:

أحدهما: أن معناه: أنه أوتي من الوحي الباطن غير المتلو مثل ما أعطي من الظاهر المتلو.

والثاني: أنه أوتي من الكتاب وحيا يتلى، وأوتي من البيان مثله، أي: أذن له أن يبين ما في الكتاب، فيعم ويخص، ويزيد عليه، ويشرح ما في الكتاب، فيكون في وجوب العمل به، ولزوم قبوله كالظاهر المتلو من القرآن.

وقوله : «**يوشك رجل شبعان**»... يحذر بهذا القول من مخالفة السنن التي سنها مما ليس له من القرآن ذكر، على ما ذهب إليه الخوارج، والروافض، فإنهم تمثلوا بظاهر القرآن، وتركوا السنن التي قد ضمنت بيان الكتاب فتحيروا وضلوا.

وأراد بقوله: «**متكئ على أريكته**» أي: من أصحاب الترفه والدعة الذين لزموا البيوت، ولم يطلبوا العلم من مظانه[١].

٤- ومن الأدلة على حجية السنة ما رواه أنس بن مالك رضي الله عنه قال:خطبنا رسول الله ﷺ بمسجد «الخيف» من «منى» فقال: «نضّر الله عبداً سمع مقالتي فحفظها ووعاها، وبلغها من لم يسمعها، ثم ذهب بها إلى من يسمعها، فرب حامل فقه لا فقه له، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه»[٢].

---

(١) تفسير القرطبي (١/ ٣٨)، دفاع عن السنة: ص ١٥.

(٢) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب العلم، (٣/ ٣٢٢)، والترمذي - كتاب العلم، باب: ما جاء في: الحث عن تبليغ السماع (٥/ ٣٤).

قال البيهقي رحمه الله تعالى:

ولولا ثبوت الحجة بالسنة لما قال ﷺ في خطبته، بعد تعليم من شهده أمر دينهم: «**ألا فليبلغ الشاهد منكم الغائب، فرب مبلغ أوعى من سامع**»[١].

وقال الإمام الشافعي رضي الله عنه:

«فلما ندب رسول الله ﷺ إلى استماع مقالته وحفظها، وأدائها دل على أنه لا يأمر أن يؤدى عنه إلا ما تقوم به الحجة على من أدي إليه لأنه إنما يؤدى عنه حلال يؤتى، وحرام يجتنب، وحد يقام، ومال يؤخذ ويعطى، ونصيحة في دين الله»[٢].

٥- روي البخاري - بسنده- عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «**كل أمتي يدخلون الجنة إلا من أبى**» قالوا: ومن يأب يا رسول الله؟. قال: «**من أطاعني دخل الجنة، ومن عصاني فقد أبى**»[٣].

وجه الدلالة:

هو: أن طاعة رسول الله ﷺ هي التزام سنته، والتعبد بها في كل أمور الحياة: اعتقاداً وعملا، وانقياداً وسلوكاً، وتأسياً به ﷺ مثل طاعة الله تعالى، كما أن عصيان رسول الله ﷺ هو عصيان الله تعالى.

فدل ذلك على لزوم الامتثال له ﷺ والانقياد التام، حتى يصير المرء مؤمناً.

---

(١) مفتاح الجنة: ص ٨.

(٢) انظر: الرسالة بتحقيق الشيخ شاكر: ص ٤٠٢-٤٠٣.

(٣) صحيح البخاري: كتاب الاعتصام، باب: الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ بحوث في السنة المطهرة (١/١٢٧-١٢٨).

٦- ومن أشهر الأحاديث التي تروى في مجال حجية السنة، وبيان أنها المرجع الثاني للتشريع - بعد القرآن الكريم- حديث معاذ رضي الله عنه حين بعثه إلى اليمن قال له: «**كيف تقضي إذا عرض لك قضاء**»؟ قال: أقضي بكتاب الله. قال: «**فإن لم تجد في كتاب الله**»؟ قال: فبسنة رسول الله ﷺ قال: «**فإن لم تجد في سنة رسول الله؟**» قال: أجتهد رأيي لا آلو[١].

قال: فضرب رسول الله ﷺ صدري وقال: «**الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله**»[٢].

٧- ومن ذلك: ما روى معاوية بن أبي سفيان قال: قام فينا رسول الله ﷺ فقال: «**ألا إن من كان قبلكم من أهل الكتاب افترقوا على ثنتين وسبعين ملة، وإن هذه الأمة ستفترق على ثلاث وسبعين، ثنتان وسبعون في النار، وواحدة في الجنة، وهي الجماعة**»[٣].

---

(١) لا آلو: لا أقصر، وفي هذه دلالة على أن المجتهد لابد وأن تكون لديه المؤهلات التي تجعله أهلا للاجتهاد، وأن يعمل فكره وذهنه في استخراج الحكم الشرعي.

(٢) رواه أبو داود والترمذي، باب: القاضي كيف يقضي (تحفه الأحوذى ٤/ ٥٥٦-٥٥٧) وضعفه البخاري، والترمذي، وابن حزم، لكن صححه الإمام الشافعي واحتج به على صحة القياس، كما دافع عنه ابن القيم في «إعلام الموقعين» وجوده ابن كثير في تفسيره وابن تيمية في فتاواه، والذهبي في «تلخيص العلل المتناهية».

وقد روى البخاري عن أبي بردة – رضي الله عنه – قال: بعث رسول الله ﷺ أبا موسى ومعاذ بن جبل إلى اليمن، وبعث كل واحد منهما على مخلاف ثم قال: «يسرا ولا تعسرا، وبشرا ولا تنفرا..» الحديث (التاج ٤/ ٤٤١).

قال الغزالي – عن هذا الحديث: "تلقته الأمة بالقبول، ولم يظهر أحد فيه طعنا أو إنكاراً، فلا يقدح فيه كونه مرسلا، بل لا يجب البحث عن إسناده" (المستصفى ٢/ ٢٥٤).

(٣) رواه أبو داود وأحمد، والترمذي.

وجاء في بعض طرق روايات هذا الحديث: أنه سئل ﷺ عن الفرقة المهتدية الناجية، فقال: «**ما أنا عليه وأصحابي**» فناط النجاة بمن اتبع منهاجه، ومنهاج الصفوة التي تربت في حضانته وتخرجت في مدرسته[١].

من كل ما تقدم من الأحاديث - وهي قل من كثر- ندرك بعين البصر والبصيرة أن السنة النبوية إنها هي صنو القرآن الكريم، تستمد حجيتها منه، وأنها مثله في كل ما شرعه من أحكام، ولا يزيغ عن ذلك إلا ضال، أو مضلل، أو جاهل لا يدرى ولا يفهم، ولا يريد أن يفهم أو يتعلم، ولكن نور الحق سيظهر ويعلو، وتنقشع الظلمات، إن عاجلاً أو آجلاً.. ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَرۡسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلۡهُدَىٰ وَدِينِ ٱلۡحَقِّ لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوۡ كَرِهَ ٱلۡمُشۡرِكُونَ﴾ [الصف: ٩].

الإجماع على حجية السنة

أجمع الصحابة - رضي الله عنهم جميعاً- على الاحتجاج بالسنة والعمل بها، ولم يشذ عن ذلك واحد منهم، فكان الواحد منهم إذا عرض له أمر طلب حكمه في كتاب الله تعالى، فإن لم يجده فيه طلبه في السنة، فإذا بحث ولم يجده في الكتاب ولا في السنة، بعد طول السؤال، عمل برأيه واجتهد، فإن تبين له حديث - بعد ذلك - رجع عن اجتهاده وبادر بالأخذ بالحديث.

ومضى على ذلك الخلفاء الراشدون، ومن بعدهم قولا وعملا، ومن أمثلة ذلك:

١- ففي خلافة أبي بكر رضي الله عنه جاءت إحدى الجدات - بعد موت حفيدها- تطلب نصيبها من تركته، فقال لها أبو بكر: «ما أجد لك في كتاب الله

(١) مدخل للتعريف بالسنة: ص ٤٤.

شيئا، وما علمت رسول الله ﷺ ذكر لك شيئا، ثم سأل الناس، فقام «المغيرة بن شعبة» فقال: هل معك أحد؟ فشهد «محمد بن مسلمة» بمثل ذلك، فأنفذه أبو بكر رضي الله عنه[1].

وهكذا كانت سياسة «أبي بكر» و«عمر» - رضي الله عنهما- فيما يعرض لهما من قضايا، إذا لم يجدا الحكم في كتاب الله تعالى، حكما بالسنة إن كان يعلمان بها، فإن لم يكن لديهما سنة سألا المسلمين.

روى الدارمي والبيهقي عن ميمون بن مهران قال:

كان «أبو بكر» إذا ورد عليه الخصوم نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضي به، قضى به بينهم، وإن لم يجد في كتاب الله، نظر: هل كانت من النبي ﷺ فيه سنة؟ فإن علمها قضى بها، فإن لم يعلم خرج فسأل المسلمين فقال: أتاني كذا وكذا... فنظرت في كتاب الله، وفي سنة رسول الله ﷺ فلم أجد في ذلك شيئا، فهل تعلمون أن النبي ﷺ قضى في ذلك بقضاء؟ فربما قام إليه الرهط، فقالوا: نعم، قضى فيه بكذا وكذا، فيأخذ بقضاء رسول الله ﷺ ويقول عند ذلك: الحمد لله الذي جعل من يحفظ عن نبينا.

وإن أعياه ذلك، دعا رؤوس المسلمين وعلماءهم فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على أمر قضى به.

وإن «عمر ابن الخطاب» كان يفعل ذلك، فإن أعياه أن يجد شيئا في الكتاب أو السنة نظر: هل كان لأبي بكر فيه قضاء؟ فإن وجده قضى به، فإن لم يجد دعا رؤوس المسلمين وعلماءهم، فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على أمر قضى به.

---

(١) سنن أبي داود (٢/ ١٠٩ وما بعدها)، نيل الأوطار (٦/ ٥٩).

وكتب«عمر» رضي الله عنه إلى «شريح» لما ولاه قضاء الكوفة:

«انظر ما تبين لك من كتاب الله، فلا تسأل عنه أحدا، وما لم يتبين لك فاتبع فيه سنة رسوله ﷺ وما لم يتبين لك من السنة فاجتهد رأيك، واستشر أهل العلم والصلاح»(١).

روى عبد بن حميد، والنسائي، وابن ماجة وابن حبان، والبيهقي أن خالد بن أسيد قال لعبد الله بن عمر: إنا نجد صلاة الحضر، وصلاة الخوف، ولا نجد صلاة السفر في القرآن؟!

فقال له ابن عمر:

«يا ابن أخي: إن الله بعث إلينا محمداً ﷺ ولا نعلم شيئا فإنما نفعل كما رأينا رسول الله ﷺ يفعل، وقصر الصلاة في السفر سنة سنها رسول الله ﷺ»(٢).

٣- قال الإمام الشافعي رضي الله عنه:

أخبرنا سفيان، وعبد الوهاب، عن يحيى بن سعيد، عن سعيد بن المسيب، أن «عمر بن الخطاب» رضي الله عنه قضى في الإبهام بخمس عشرة، وفي التي تليها بعشر، وفي الوسطى بعشر، وفي التي تلي الخنصر بتسع، وفي الخنصر بست.

قال الشافعي: لما كان معروفا - والله أعلم- عند «عمر» أن النبي قضى في اليد بخمسين، وكانت اليد خمسة أطراف مختلفة الجمال والمنافع - نزلها منازلها،

---

(١) إعلام الموقعين (١/ ٨٤).

(٢) أحكام القرآن لابن العربي (١/ ٤٨٩).

فحكم لكل واحد من الأطراف بقدره من دية الكف، فهذا قياس على الخبر[١].

فلما وجدنا كتاب آل عمرو بن حزم فيه أن رسول الله قال: «**وفى كل أصبع مما هنالك عشر من الإبل**» صاروا إليه.

ولم يقبلوا كتاب آل عمرو بن حزم - والله أعلم- حتى يثبت لهم أنه كتاب رسول الله[٢].

وقال الشافعي - أيضاً- :

«وفى الحديث دلالتان:

أحدهما: قبول الخبر.

والآخر: أن يقبل الخبر في الوقت الذي يثبت فيه، وإن لم يمض عمل من الأئمة بمثل الخبر الذي قبلوا. ودلالة على أنه لو مضى -أيضا- عمل من أحد من الأئمة، ثم وجد خبرا عن النبي يخالف عمله، لترك عمله لخبر رسول الله ﷺ.

ودلالة على أن حديث رسول الله يثبت بنفسه، لا بعمل غيره بعده.

ولم يقل المسلمون: قد عمل فينا «عمر» بخلاف هذا بين المهاجرين والأنصار، ولم تذكروا أنتم أن عندكم خلافه ولا غيركم، بل صاروا إلى ما وجب عليهم، من قبول الخبر عن رسول الله، وترك كل عمل خالفه.

---

(١) يريد بالقياس هنا: الاستنباط المبنى على التعليل، ولا يريد به القياس الاصطلاحي، كما هو ظاهر (هامش الرسالة: ص ٤٢٢ بتحقيق الشيخ شاكر).

(٢) كتاب «آل عمرو بن حزم» كتاب جليل، كتبه النبي ﷺ لأهل اليمن، وأرسله مع «عمرو بن حزم» بين فيه أحكام الديات وغيرها. وهو عند المحققين من علماء الحديث أن إسناده صحيح ومتصل، وقد ساقه الحاكم في المستدرك (١/ ٣٩٥-٣٩٧) ونقله عنه السيوطى في الدر المنثور (١/ ٣٤٣) وأورد بعضه ابن هشام في سيرته: ص ٩٥٥-٩٦١ طبعة أولى.

ولو بلغ «عمر» هذا صار إليه - إن شاء الله- كما صار إلى غيره فيما بلغه عن رسول الله، بتقواه لله وتأديته الواجب عليه، في اتباع أمر رسول الله وبأن ليس لأحد مع رسول الله أمر، وأن طاعة الله في إتباع أمر رسول الله» اهـ[١].

وهكذا استمر الصحابة ومن بعدهم بإحسان، في الرجوع إلى السنة - بعد القرآن- لمعرفة ما تعبد الله به عباده، من الحلال والحرام، وسائر الأحكام في العبادات والمعاملات.

---

(١) راجع: الرسالة للإمام الشافعي: ص ٤٢٢-٤٢٥.

المبحث الثالث
في
تقسيمات السنة

وفيه عدة مطالب:

المطلب الأول: في تقسيم السنة من حيث ذاتها.

المطلب الثاني: في أقسام السنة باعتبار بيانها للأحكام.

المطلب الثالث: في أقسام السنة باعتبار طرقها وروايتها.

المطلب الأول
في
تقسيم السنة باعتبار ذاتها

تقدم أن تعريف السنة عند الأصوليين هي: أقوال رسول الله ﷺ وأفعاله وتقريراته.

١- السنة القولية:

فأقواله ﷺ قسم من هذه الأقسام الثلاثة. وهى أحاديثه التي قالها ﷺ في الأغراض المختلفة، سواء كانت أمراً أم نهياً.

والسنة القولية تمثل الجانب الأكبر من هذه الأقسام الثلاثة، لأن عليها مدار التوجيه والتشريع، وفيها يتجلى البيان النبوي، وتتمثل البلاغة المحمدية بأحلى صورها، وفيها «جوامع الكلم» التي خص الله بها خاتم رسله ﷺ ويراد بها: الأحاديث التي جمعت في ألفاظ قليلة معاني جمة...

كما أنها تمثل ذروة البيان البشري، والبلاغة الإنسانية مبنى ومعنى، مضمونا وشكلا.

فقد حوت من جوامع العلم، وجواهر الحكم، وحقائق المعرفة، وروائع التشريع، وبدائع التوجيه، وغرائب الأمثال، ونوادر التشبيه، ما لم يحوه كلام بليغ ولا حكيم، مع سهولة فائقة، وعذوبة رائعة، وحيوية بالغة، جعلت في الكلمات روحا يسرى، كما تسرى العصارة في الأغصان الحية، وهي أجدر أن توصف بأنها تنزيل من التنزيل، وقبس من نور الذكر الحكيم[1].

---

(١) مدخل للتعريف بالسنة للدكتور يوسف القرضاوي: ص ٢٦.

قال الجاحظ – يصف كلام رسول الله ﷺ:

«هو الكلام الذي قل عدد حروفه، وكثر عدد معانيه، وجل عن الصنعة، ونزه عن التكلف، استعمل المبسوط في موضع البسط، والمقصور في موضع القصر، وهجر الغريب الوحش، ورغب عن الهجين السوقي فلم ينطق إلا عن ميراث حكمة، ولم يتكلم إلا بكلام قد حف بالعصمة، وشد بالتأييد، ويسر التوفيق، وهذا الكلام الذي ألقى الله المحبة عليه، وغشاه بالقبول، وجمع له بين المهابة والحلاوة، وبين حسن الإفهام وقلة عدد الكلام، وهو مع استغنائه عن إعادته، وقلة الحاجة إلى إعادته لم تسقط له كلمة، ولا زلت له قدم، ولا بارت له حجة، ولم يقم له خصم، ولا أفحمه خطيب، بل يبز[1] الخطب الطوال بالكلام القصير، ولا يلتمس إسكات الخصم إلا بما يعرفه الخصم، ولا يحتج إلا بالصدق، ولا يطلب الفلج[2] إلا بالحق، ولا يستعين بالخلابة[3]، ولا يستعمل المواربة[4]، ولا يهمز ولا يلمز[5]، ولا يبطء ولا يعجل، ولايسهب ولا يحصر، ثم لم يسمع الناس بكلام قط أعم نفعا ولا أصدق لفظا، ولا أعدل وزنا، ولا أجمل مذهبا، ولا أكرم مطلبا، ولا أحسن موقعا، ولا أسهل مخرجا، ولا أفصح عن معناه، ولا أبين عن فحواه من كلامه ﷺ»[6].

---

(١) البز: انتزاع الشيء من الشيء، ومنه المثل: «من عزّ بزّ» (المعجم الوسيط ١/ ٥٤).

(٢) لا يطلب الفلج: أي لا يطلب الفوز والظفر.

(٣) الخلابة: الخدعة (ترتيب القاموس المحيط ٢/ ٨٧).

(٤) المواربة: المداهاة والمخاتلة (ترتيب القاموس ٤/ ٥٩٥).

(٥) الهمز: من يعيبك في الغيب، والمغتاب في الوجه. واللمز العيب والإشارة بالعين (ترتيب القاموس المحيط ٤/ ١٦٩).

(٦) البيان والتبيين (٢/ ١٤-١٥).

ويقول مصطفى صادق الرافعي:

«إذا نظرت فيما صح نقله من كلام النبي ﷺ على جهة الصناعتين: اللغوية والبيانية، رأيته في الأولى مسدد اللفظ، محكم الوضع جزل التركيب، متناسب الأجزاء في تأليف الكلمات، فخم الجملة واضح الصلة بين اللفظ ومعناه، واللفظ وضريبه في التأليف والنسق، ثم لا ترى فيه حرفا مضطربا، ولا لفظة مستدعاة معناها، أو مستكرهة عليه، ولا كلمة غيرها أتم منها أداء للمعنى وتأتيا لسره في الاستعمال، ورأيته حسن المعرض، بين الجملة، واضح التفصيل، ظاهر الحدود[1] جيد الوصف متمكن المعنى، واسع الحيلة في تعريفه، بديع الإشارة، غريب اللمحة، ناصع البيان»[2].

٢- السنة الفعلية:

الجانب الثاني من السنة يتمثل في فعله ﷺ أي ممارسته العملية في حياته الخاصة والعامة، والدينية والدنيوية، فكلها قد نقلت عنه ﷺ حتى أخص الأمور في حياته البيتية وعلاقاته الزوجية.

وإذا كان لبعض العظماء جوانب مستورة في حياتهم الخاصة، بما فيها من هنات أو ثغرات لا يعرفها إلا أصفياؤهم، ولا يحبون أن تحكى عنهم، فإن رسول الله ﷺ لم يحجز على أحد من أزواجه، وأصحابه أن ينقل عنه ما يرى أو

---

(١) ظاهر الحدود: أي واضح الوصف، مميز للموصوف على غيره تمييزا دقيقا، ومنه: حد الشيء، أي تفسيره على وجه يجمع ويمنع (المستصفى ١/ ٢١).

(٢) إعجاز القرآن للرافعي: ص ٤٢٢-٤٢٤. وانظر: مدخل للتعريف بالسنة للدكتور يوسف القرضاوي: ص ٢٧.

يسمع، ولهذا رويت تفاصيل حياته اليومية، في نومه ويقظته، وخلوته وجلوته، ومدخله ومخرجه، ومأكله ومشربه، وملبسه ومركبه، وضحكه وبكائه، وسفره وحضره، وسلمه وحربه.. .. وهكذا ... لأنها كلها موضع القدوة والأسوة، وهديه ﷺ في ذلك كله خير الهدي وأكمله[1].

وصدق الله العظيم إذا يقول:

﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾[الأحزاب: ٢١].

ومن هنا: نجد في أحاديث الأفعال ما يتعلق بعبادته ﷺ من طهارة: كقول عائشة - رضي الله عنها- «**كان ﷺ إذا أراد أن ينام وهو جنب غسل فرجه وتوضأ للصلاة**»[2].

وفي صيامه ﷺ يقول أبو هريرة رضي الله عنه: «**كان يصوم الاثنين والخميس**»[3].

وفي حجّه ﷺ تقول السيدة عائشة: «**كان إذا أراد أن يحرم تطيب بأطيب ما يجد**»[4].

وفي صفة أكله وشربه ﷺ يروي لنا أنس ابن مالك فيقول: «**كان ﷺ إذا أكل طعاما لعق أصابعه الثلاث**»[5].

---

(١) مدخل للتعريف بالسنة للدكتور يوسف القرضاوى ص ٢٩.

(٢) رواه البخاري ومسلم.

(٣) رواه البخاري ومسلم.

(٤) رواه أبو ابن ماجة.

(٥) رواه أحمد ومسلم.

ويقول:

إذا شرب تنفس ثلاثا ويقول: «**هو أهنأ، وأمرأ، وأبرأ**»[١].

وفي صفة نومه ﷺ تقول حفصة - رضي الله عنها-: «**كان إذا أراد أن يرقد وضع يده اليمنى تحت خده ثم يقول: اللهم قني عذابك يوم تبعث عبادك... ثلاث مرات**»[٢].

وفي فعله ﷺ مع أزواجه في السفر أو في العلاقات الخاصة تقول السيدة عائشة - رضي الله عنها-:

«**كان إذا أراد سفرا أقرع بين نسائه، فأيتهن خرج سهمها خرج بها معه**»[٣].

وتقول: كان النبي ﷺ «**إذا التقى الختانان اغتسل**»[٤].

ومن آدابه ﷺ في الزيارة يقول عبد الله بن بسر: «**كان إذا أتى باب قوم لم يستقبل الباب من تلقاء وجهه، ولكن من ركنه الأيمن، أو الأيسر، ويقول: السلام عليكم، السلام عليكم**»[٥].

وفي كيفية تقسيم الفيء يقول عوف بن مالك:

«**كان إذا أتاه الفيء قسمه في يومه، فأعطى الآهل حظين، وأعطى العزب حظاً**»[٦].

ويدخل في فعله ﷺ أقضيته وأحكامه التي رويت بغير لفظه، كما في

---

(١) متفق عليه.

(٢) رواه أبو داود.

(٣) متفق عليه.

(٤) رواه أحمد (٦/ ١٢٣، ٢٢٧) عن عبد العزيز بن النعمان.

(٥) رواه أحمد وأبو داود.

(٦) رواه أبو داود والحاكم.

حديث ابن عباس- رضي الله عنهما- قال: «**قضى رسول الله ﷺ بيمين وشاهد**»[١].

كما يدخل في الأفعال - أيضاً- أوامره ونواهيه التي لم ترد بلفظه ﷺ:

مثل: ما روي عن سمرة بن جندب قال: «**كان رسول الله ﷺ يأمرنا أن نخرج الصدقة مما نعد للبيع**»[٢].

ومثل: ما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه: «**أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الغرر**»[٣].

ومثل حديث جابر: «**نهى عن ثمن الكلب، إلا الكلب المعلم**»[٤]

هذا وقد يرد القول مطابقا لما فعله ﷺ فيتفق الفعل والقول.

مثل ما روي عنه ﷺ أنه قال: «**صلوا كما رأيتموني أصلي**»[٥].

ومثل قوله ﷺ: «**خذوا عني مناسككم**»[٦]. وبذلك تتفق السنة القولية مع فعله ﷺ وهذا كثير في الأحكام التشريعية.

---

(١) رواه مسلم وأحمد وأبو داود. انظر: سبل السلام (١/ ١٦١-١٦٦).

(٢) روه أبو داود والدارقطني (نصب الراية ٢/ ٣٧٦).

(٣) رواه مسلم عن أبي هريرة بلفظ «نهى عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر» (صحيح الجامع الصغير ٦/ ١٠).

(٤) رواه أحمد والنسائي من حديث جابر، كما رواه غيرهما بطرق كثيرة (صحيح الجامع الصغير ٦/ ٦٤).

(٥) أخرجه البخاري: كتاب الأذان ١/ ١٠٧.

(٦) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ٣/ ٣١٨.

أنواع فعله ﷺ

وحكم كل نوع

من المسلم به أن رسول الله ﷺ باعتباره بشراً يوحى إليه يجري عليه من الأمور العادية والجبلية ما يجري على غيره من سائر التصرفات الإنسانية، كالأكل والشرب، والنوم، وحب بعض الأشياء، وكراهية البعض الآخر، كسائر البشر.

بالإضافة إلى أفعاله التشريعية التي يجب على الأمة الاقتداء به فيها، باعتباره ﷺ مبلغاً عن ربه - جل وعلا- وهادياً إلى صراطه المستقيم.

ومن هنا تكلم الأصوليون على أفعاله ﷺ بأنواعها المختلفة، وعلى حكم كل نوع منها.

وأفعاله ﷺ - في الجملة- ثلاثة أنواع:

النوع الأول: الأفعال الجبلية التي لا يخلو عنها أي كائن حي، كتصرف الأعضاء وحركات الجسد، كالقيام والقعود والأكل والشرب، فهذا لا يتعلق به أمر ولا نهي، وإنما هو على الإباحة. وهذا هو رأي جمهور العلماء.

وروي عن بعض العلماء أنه مندوب، حكاه الإمام الغزالي، وبه قال الزركشي، وشيخ الإسلام ابن تيمية.

وقد كان عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما- يتتبع مثل هذه الأفعال ويقتدي به فيها، فقد روي أنه لما حج كان يجرّ خطام ناقته حتى يبركها في موضع

بركت فيه ناقة رسول الله ﷺ تبركاً بآثاره الطاهرة، ومواطن أفعاله الشريفة[١].

النوع الثاني: الأفعال التي ثبت كونها من خصائصه ﷺ كالوصال في الصوم، وإباحة الزواج بأكثر من أربع نسوة، ووجوب صلاة الضحى والوتر والتجهد بالليل، وغير ذلك مما اختص الله – تعالى- به نبيه ﷺ.

وهذا لا يختلف فيه اثنان في أننا لسنا مكلفين بالاقتداء به فيه.

النوع الثالث: الأفعال التي يقصد بها التشريع، وهذه يجب بالتأسي والاقتداء به فيها، لقول الله – تعالى-:

﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ [الأحزاب: ٢١]. وللآيات الكثيرة الأخرى التي تؤكد على وجوب إتباع الرسول ﷺ وامتثال ما يأمر به أو ينهى عنه كما تقدم في مبحث حجية السنة المشرفة.

غير أن هذه الأفعال يختلف حكمها من الوجوب أو الندب أو الإباحة، فإن أفعاله ﷺ منحصرة في هذه الثلاثة، فلا يتصور وقوع المحرم أو المكروه منه ﷺ.

وتعرف صفة الفعل، من الوجوب أو الندب أو الإباحة بالطرق الآتية:

١ – فإن كانت هذه الأفعال بيانا لحكم جاء في القرآن الكريم مجملا، أو تقييدا لمطلق، أو تخصيصا لعام، فحكمها كحكم ما بينته، وتعلم صفة ذلك الفعل بواحد من الأمور الآتية:

---

(١) انظر: الموطأ جـ١ ص ٣٣٣، الإبهاج للسبكي جـ ٢ ص ٢٨٩، شرح الكوكب المنير جـ ٢ ص ص ١٧٩، الإحكام للآمدي جـ ١ ص ١٧٣.

أ- النص كأن يقول ﷺ هذا الفعل واجب علي، أو مستحب أو مباح، أو يذكر خاصية من خواص أحد هذه الأحكام[١].

ب- التسوية بينه وبين فعل علمت جهته، بأن يقول: هذا مثل كذا، أو هذا مساو لفعل كذا.

ج- أن تعلم صفة حكم الفعل بقرينة تبين صفة أحد هذه الأحكام.

فمن القرائن الدالة على الوجوب: فعل الأذان والإقامة للصلاة، فإنه قد تقرر في الشرع أن الأذان والإقامة من أمارات الوجوب ولهذا لا يطلبان في صلاة عيد، ولا كسوف، ولا استسقاء، فيدلان على وجوب الصلاة التي يؤذن لها ويقام.

ومنها: قطع اليد في السرقة، فإن الإبانة ممنوع منها أساسا، فجوازها يدل على الوجوب[٢].

ومن قرائن الوجوب: أن يكون الفعل قضاء لما علم وجوبه[٣].

وأما قرائن الندب: فمثل قصد القربة مجرداً عن دليل يدل على الوجوب، فإذا فعل ﷺ فعلا ظاهره القربة، ولم يوجد دليل يدل على أن هذا الفعل واجب، كان ذلك قرينة على الندب.

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي (١/ ١٧٣) والإبهاج للسبكي (٢/ ٢٩٨).

(٢) ذكر الإسنوي في ذلك قاعدة فقال: «ما كان من الأفعال ممنوعاً لو لم يكن واجبا، فإن فعله الرسول ﷺ فأنا نستدل بفعله على وجوبه» (التمهيد ص ٣٣) وهو مضمون كلام البيضاوي في المنهاج، ومثله في جمع الجوامع (٢/٩٨) وانظر: الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي (٢/ ٢٩٧).

(٣) نهاية السول (٢/ ٢٤٨).

أما قرينة الإباحة: فكالفعل الذي ظهر بالقرينة أنه لم يقصد به القربة[١].

د- أن يقع الفعل بيانا لآية مجملة دلت على أحد الإحكام: مثل قطع يد السارق من الكوع، فإنها بيان لقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨][٢].

هـ - أن يقع الفعل امتثالا لآية دلت على حكم من الأحكام الثلاثة، وهي الوجوب والندب والإباحة. فيكون هذا الفعل تابعا لأصله الذي هو مدلول النص من ذلك. وهذا في حقه ﷺ.

أما بالنسبة للأمة فاختلف العلماء في ذلك على عدة آراء:

الأول: أن أمته ﷺ مثله في ذلك، إلا إذا دل دليل على اختصاصه.

الثاني: أن أمته مثله في العبادات دون غيرها.

الثالث: أنه لا يكون شرعاً لنا إلا بدليل يدل على ذلك.

الرابع: التوقف وعدم الجزم برأي معين[٣].

وقد رجح الشوكاني الرأي الأول فقال: «وهذا هو الحق»[٤]؛ لأن الأصل أننا مكلّفون بالاقتداء به ﷺ ما لم يقم دليل على الاختصاص.

---

(١) نهاية السول (٢/ ٢٤٨) جمع الجوامع (٢/ ٩٨).

(٢) انظر: كشف الإسرار ٣/ ٢٠٠، فواتح الرحموت ٢/ ١٨٠، غاية الوصول ٩٢.

(٣) انظر: الإحكام للآمدي (١/ ١٧٤)، التفتازاني على ابن الحاجب (٢/ ٢٢-٢٣)، المحلي على جمع الجوامع (٢/٩٨)، نهاية السول (٢/ ٢٣٠)، أصول السرخسي (٢/ ٨٧)، تيسير التحرير (٣/ ١٢١) المسودة ص ١٨٧، غاية الوصول ص ٩٢، إرشاد الفحول ص ٣٦.

(٤) إرشاد الفحول ص ٣٦.

٢- وإن لم يظهر كون الفعل للبيان، بل ورد ابتداء، فإما أن تعرف صفته الشرعية أولا؟

فإن عرفت صفته من الوجوب أو الندب أو الإباحة، فإن الأمة مأمورة بالاقتداء به في ذلك. وهذا هو رأى جمهور العلماء.

واستدلوا على ذلك بما يأتي:

أولاً: من القرآن الكريم:

هناك العديد من الآيات الكريمة التي تدل على الاقتداء برسول الله ﷺ ومتابعته في كل ما يفعل أو يترك، مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾ [آل عمران: ٣١].

وقوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧].

فقد كانوا - رضي الله عنهم- يقتدون به في كل شيء، مثل: ما تقدم نقله عن عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما-.

ومثل: ما نقل عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه في تقبيل الحجر الأسود، وقوله المشهور: «لولا أني رأيت رسول الله ﷺ يقبلك ما قبلتك»[١].

وإن لم تعرف صفة الفعل الشرعية؛ من الوجوب أو الندب أو الإباحة فهذا يحتمل أمرين: ظهور قصد التقرب إلى الله تعالى، أو عدم ظهور ذلك.

فإن ظهر في الفعل قصد التقرب إلى الله تعالى، كصلاة ركعتين من غير

---

(١) رواه البخاري ومسلم وأحمد وأبو داء والنسائي وابن ماجه من حديث عمر رضي الله عنه (نيل الأوطار جـ ٥ ص ٤٠).

مواظبة عليها، فإن ذلك يدل على الندب، لأنه أقل ما يفيده الرجحان، فإن ظهور قصد القربة دليل على أن الفعل مطلوب.

وهذا هو رأي جمهور العلماء.

وقال الإمام: إن ذلك يدل على الوجوب، للأدلة الكثيرة التي تدل على وجوب اتباع الرسول ﷺ[1].

وإن لم يظهر فيه قصد التقرب إلى الله - تعالى- كالبيع والشراء والمزارعة، فقال الإمام مالك والكرخي من الحنفية: إنه يدل على الإباحة، لأنه القدر المتيقن من الفعل، فلا يثبت الزائد إلا بدليل، وقد رجح ذلك ابن الحاجب[2].

وقال بعض العلماء: إنه يدل على الندب، لأن الفعل وإن لم يظهر فيه قصد القربة، فهو لا بد وأن تكون مقصودة، وأقل ما يتقرب به هو المندوب، وعلى ذلك الإمام الشافعي وأكثر الحنفية والمعتزلة.

وهناك آراء أخرى في المسألة تراجع في الكتب المطولة[3].

---

(١) انظر: شرح العضد على مختصر ابن الحاجب وحواشيه ٢/ ٢٣، نهاية السول جـ ٢ ص ٢٤١.

(٢) شرح العضد – المرجع السابق.

(٣) انظر: كشف الأسرار (٣/ ٢٠١)، فواتح الرحموت (٢/ ١٨٠)، الإحكام لابن حزم (١/ ٤٢٢)، أصول الفقه الإسلامي للدكتور وهبه الزحيلي (١/ ٤٨٠).

٣- السنة التقريرية:

من أقسام السنة: إقراره ﷺ وهو أن يسكت عن إنكار فعل أو قول، فعل أو قيل في حضرته ﷺ، أو في عصره وعلم به. وهو نوعان:

أحدهما: أن يكون مباشر ذلك ليس مسلماً، بأن كان مشركا حربيا، أو كافرا ذميا، فتركه على ذلك لا يكون تقريرا له، لأن دعاءه ﷺ لأهل الشرك إلى ترك ذلك مشهور، وإنكاره عليهم ظاهر، كما أن من مبادئ التشريع الإسلامي ترك أهل الذمة وما يدينون وهذا لا يدل على أن فعلهم حسن.

الثاني: أن يكون المباشر من أهل دينه وشريعته ﷺ فرأى منه ما يتراءى أنه قبيح، ولم يمنعه عن ذلك، ولم ينكر عليه، فإن ذلك يدل على الجواز.

فإن كان الحكم قبل ذلك محرما، كان سكوته ﷺ ناسخاً لذلك التحريم، لأن سكوته محرم، ولأن فيه تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهذا لا يجوز.

ولذلك احتج الشافعي وأحمد - رضي الله تعالى عنهما- في إثبات النسب بالقيافة بحديث عائشة - رضي الله عنها- «أن مجززاً المدلجي»[1] رأى أقدام «زيد ابن حارثة»[2]، وابنه «أسامة»[3] وهما متدثران، فقل: إن هذه الأقدام بعضها من

---

(١) هو: الصحابي الجليل: مجزز بن الأعود بن جعد، الكناني المدلجي، وسمي «مجززاً» لأنه كان يجز نواصي الأسارى من العرب، ذكر فيمن فتح مصر، وشهد الفتوح بعد النبي ﷺ واعتبر قوله في حكم شرعي، هو إثبات النسب بالقافة، وحديثه في الصحيح مشهور. انظر: (الإجابة ٣/ ٣٦٥، الاستيعاب ٣/ ٥٣٠، تهذيب الأسماء ٢/ ٨٣).

(٢) هو: زيد بن حارثة بن شراحيل، الكبلي نسبا، القرشي الهاشمي بالولاء، أبو أسامة، حب رسول الله ﷺ وأشهر مواليه، وقع في السبي فاشتراه حكيم بن حزام لعمته خديجة بنت خويلد، فوهبته للنبي ﷺ قبل النبوة، فأعتقه وتبناه، حتى نزل تحريم النبي. هاجر إلى المدينة وشهد كثيرا من المشاهد حتى استشهد في غزوة مؤته سنة ثمان من الهجرة.

(٣) هو أسامة بن زيد بن حارثة بن شراحيل، حب رسول الله ﷺ أمره الرسول ﷺ على جيش عظيم وهو ابن ثماني عشرة سنة، مات في المدينة في خلافة معاوية. روى عنه أحاديث كثيرة. (الإصابة ١/ ٣١، الاستيعاب ١/ ٥٧، تهذيب الأسماء ١/ ١١٣).

بعض، فسُرّ النبي ﷺ بذلك وأعجبه»[1].

قال ابن القشيري: وهذا مما لا خلاف فيه (أي: في أن إقراره ﷺ حجة) وإنما اختلفوا في شيئين:

أحدهما: إذا دل التقرير على انتفاء الحرج، فهل يختص بمن أقره، أو يعم سائر المكلفين.

فذهب القاضي إلى الأول، لأن التقرير ليس له صيغة تعم، ولا يتعدى إلى غيره.

وقيل: يعم للإجماع على أن التحريم إذا ارتفع في حق واحد، ارتفع في حق الكل.

وإلى هذا ذهب الإمام الجويني وغيره.

وهو الراجح - في نظري- لأنه في حكم خطاب الواحد، وجمهور العلماء على أن غير المخاطب مثل المخاطب، ما لم يدل دليل على الخصوص.

ثانيهما: اختلف العلماء في المنافق: هل يُلحق بالكافر، فلا يكون إقراره حجة، أم أنه تجري عليه أحكام الإسلام؟

ذهب الإمام الجويني إلى الأول فألحقه بالكافر.

وخالفه في ذلك المازري، وقال: : إنا نُجري على المنافق أحكام الإسلام ظاهرا، لأنه من أهل الإسلام في الظاهر.

---

(١) أخرجه البخاري ومسلم وأبو داود الترمذي والنسائي وابن ماجة وأحمد والبيهقي. انظر: صحيح البخاري (٤/ ١٧٠)، صحيح مسلم (٢/ ١٠٨٢)، سنن أبي داود (١/ ٥٢٦)، سنن الترمذي مع تحفة الأحوذى (٦/ ٣٢٧)، سنن النسائي (٦/ ١٥١)، سنن ابن ماجة (٢/ ٧٨٧)، مسند الإمام أحمد (٦/ ٨٢، ٢٢٦) راجع في هذه المسألة: الإحكام للآمدي (١/ ١٨٨)، المنخول ص ٢٢٨، فواتح الرحموت (٢/ ١٨٣)، شرح الكوكب المنير (٢/ ١٩٤-١٩٦)، ميزان الأصول للسمرقندى ص ٤٦٠-٤٦١، إرشاد الفحول ص ٤١.

وأجيب عنه: بأن النبي ﷺ كان كثيرا ما يسكت عن المنافقين، لعلمه أن الموعظة لا تنفعهم[١]. والراجح معاملتهم معاملة الكفار، لأنه ﷺ كان يعرفهم بأعيانهم وأسمائهم.

مراتب التقرير:

ومع أن علماء الأصول يجعلون إقرار الرسول ﷺ قسماً من أقسام السنة، إلا أنهم يجعلون له مراتب مختلفة، بعضها أقوى في الدلالة من بعض.

١- فيجعلون في الدرجة العليا منه: سروره ﷺ واستبشاره بفعل فعل أمامه، أو قول قيل في حضرته ﷺ فهو أقوى في الدلالة على الجواز مثل ما تقدم في حديث إثبات النسب بالقافة[٢].

ومثل ذلك: رضاه ﷺ عما قاله «معاذ بن جبل» رضي الله عنه حينما بعثه إلى اليمن، حيث قال له: «كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟».

قال: أقضي بما في كتاب الله. قال: «فإن لم يكن في كتاب الله؟».

قال: بسنة رسول الله ﷺ قال: «فإن لم يكن في سنة رسول الله». قال: أجتهد رأي لا آلو. قال: فضرب رسول الله ﷺ صدري ثم قال: «الحمد لله الذي وفق رسولَ رسولِ الله لما يرضي رسول الله»[٣].

---

(١) راجع: المنخول ص ٢٢٩-٢٣٠، إرشاد الفحول ص ٤١.

(٢) راجع: شرح اللمع لأبي إسحاق ص ٣٩٨-٤٠٥، جمع الجوامع مع شرح المحلي وحاشية البناني (٢/ ٩٩)، إرشاد الفحول ص ٤١.

(٣) تقدم تخريجه. وانظر: إعلام الموقعين (١/ ٢٠٢).

فرضا رسول الله ﷺ عما قاله «معاذ» يدل على أن الإقرار هنا في الدرجة العليا منه.

٢- يلي ذلك في الرتبة عدم الإنكار فقط، مثل ما روي من إقراره ﷺ لاجتهاد الصحابة في أمر صلاة العصر في غزوة بني قريظة حيث قال لهم: «لا يصلين أحد منكم العصر إلا في بني قريظة»[١].

ففهم بعضهم هذا النهي على حقيقته فأخر الصلاة - صلاة العصر- إلى ما بعد المغرب، وفهم بعضهم أن المقصود من هذا النهى هو الحث على الإسراع، فصلاها في وقتها في الطريق، وبلغ النبي ﷺ ما فعل الفريقان، فأقرهما ولم ينكر على أحدهما[٢].

قال ابن النجار[٣].

«فإنه ﷺ لما ذكر له أن طائفة صلت في الطريق في الوقت وطائفة صلّتْ في «بني قريظة» بعد الوقت، لم يعب طائفة منهما، فمن أخر الصلاة حتى وصل إلى «بني قريظة» أخذ بعموم قوله ﷺ: لا يصلين أحد منكم العصر إلى في بني قريظة».

ومن صلى في الوقت قبل أن يصل إلى «بني قريظة» فهم أن المراد بقوله ذلك: التأكيد في سرعة المسير إليه، لا في تأخير الصلاة عن وقتها، والمصيب من الطائفتين المصلي في الوقت في قول اختاره الشيخ تقي الدين، لأن المراد من ذلك التأهب وسرعة المسير، لا تأخير الصلاة.

---

(١) رواه البخاري ومسلم.

(٢) راجع: فتح الباري (/ ٤١٨).

(٣) راجع: شرح الكوكب المنير ص ٢٠٩، ٢١٠ - الطبعة الأولى ط السنة المحمدية.

وقال ابن حزم: التمسّك بالعموم هنا أرجح، وأن المؤخر للصلاة حتى وصل إلى «بني قريظة» هو المصيب في فعله، واختلاف العلماء في الراجح من الفعلين يدل على أن كلا من الطائفتين فعل باجتهاده، فلذلك لم يعنف النبي ﷺ طائفة منهما» أهـ.

والحق: أنه لا مجال هنا لتخطئة أحد الفريقين بعد أن أقرهما النبي ﷺ على ما فعلا، ولم يعنفهما، كما لم يبين ماذا كان يريد من قوله ﷺ بل سكت عن ذلك، ولا اجتهاد لنا فيما أقره الرسول ﷺ.

ومن صور إقراره ﷺ:

فقد روي أنه ﷺ لما قدم إليه الضب، أمسك عنه، وترك الأكل منه.

روى الجماعة إلا الترمذي، عن ابن عباس، عن خالد بن الوليد «أنه لما قدم الضب لرسول ﷺ وعلم أنه ضب، رفع يده، فقال خالد: أحرامٌ يا رسول الله؟ قال: "لا، ولكن لم يكن بأرض قومي، فأجدني أعافه»".

قال خالد: فاجتززته فأكلته، ورسول الله ﷺ ينظر فلم ينهني.

قال الفتوحي: «وهذا النوع مقيد بتصريح الراوي بأنه ترك، أو قيام القرائن عند الراوي الذي يروي عنه أنه ترك»[1].

وهكذا نرى أن إقراره ﷺ لفعل صدر من أحد أصحابه، أو قول قاله، يعتبر ذلك دليلا على أن فعله هذا، أو قوله مشروع، ولكن الإقرار يتفاوت قوة وضعفاً كما رأينا.

---

(١) تصويب شرح مختصر التحرير ص ٢١٢، أصول مذهب الإمام أحمد ص ٢٠١.

المطلب الثاني
في
تقسيم السنة باعتبار بيانها للأحكام

تمهيد:
في منزلة السنة من القرآن

لا خلاف بين المسلمين في أن القرآن الكريم هو المصدر الأول للتشريع، وأنه أساس الإسلام، ومناط شرائعه، وهو برهان النبوة، ودليل صدقها، ومعجزة الرسول ﷺ.

كما لا خلاف بينهم في أن السنة النبوية هي المصدر الثاني للتشريع، وهى البيان لما جاء في القرآن الكريم من أحكام.

قال الله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[النحل: ٤٤].

وقال تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾ [القيامة: ١٧-١٩].

وقال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥].

فهذه الآيات وما شابهها تفيد - في جملتها- أن الله تعالى تكفل ببيان القرآن، وأن رسول الله ﷺ مأمور بهذا البيان.

ومن هنا: ذهب بعض العلماء إلى أن السنة التشريعية كلها مبينة للقرآن فقط، ولم تأت بشيء جديد، حتى جعلوا السنة المؤكدة لما في القرآن بيانا، وسموه: بيان التقرير.

كما جعلوا الأحكام التي أتت بها، وليس لها ذكر في القرآن من البيان، وسموه: بيان الزيادة على القرآن، ومثلوا له بتحريم الجمع – في الزواج – بين المرأة وعمتها أو خالتها، وبيان المحرمات من الرضاع، وميراث الجدة وما شابه ذلك.

بل جعلوا السنة الناسخة لبعض أحكام القرآن من البيان، وسموه بيان التغيير.

وهذه التسمية لا تغير الحقيقة الواقعة والملموسة، وهي: أن السنة النبوية جاءت بأحكام سكت عنها القرآن، وتعرف بالسنة المستقلة – كما سيرى ذلك في المباحث الآتية[1]

وإذا كانت السنة بيانا للقرآن، فالمبين يكون متأخراً عن المبين، ولذلك لما سئل الإمام أحمد – رضي الله عنه – عما يقال: إن السنة قاضية على الكتاب، فقال: «ما أجسر على هذا أن أقوله، إن السنة تفسر الكتاب وتبينه»[2].

كما أن القرآن موحى إلى رسول الله ﷺ باللفظ والمعنى، ومنقول بالتواتر، ومقطوع به جملة وتفصيلا ويتعبد بتلاوته.. أما السنة: فقد نقل أكثرها بطريق الآحاد، والمقطوع به جملتها، لا تفصيلها.

كذلك اعتبرت السنة مصدرا من مصادر التشريع بشهادة القرآن لها، فهي

---

(١) انظر: أصول الفقه الإسلامي د. محمد مصطفى شلبي ١١٤ -الطبعة الثانية.

(٢) الموافقات للشاطبي (٤/ ٢٦).

تستمد قوتها وحجيتها من أمر القرآن الكريم بذلك في مثل قوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [المائدة: ٩٢].

وبهذا احتج عبد الله بن مسعود رضي الله عنه حينما جادلته امرأة في حديثه عن لعن النساء المتبرجات، زاعمة أن ذلك ليس في القرآن.

فقد روى البخاري ومسلم عن عبد الله بن مسعود أنه قال: «لعن الله الواشمات والمستوشمات، والنامصات والمتنمصات، والمتفلجات للحسن، والمغيرات خلق الله، فقالت له امرأة في ذلك - أي اعترضته- فقال: «ومالي لا ألعن من لعنه رسول الله، وهو في كتاب الله» وقال تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧][1].

لكل هذه الاعتبارات كانت السنة النبوية تالية للقرآن الكريم، وأنها المصدر الثاني للتشريع.

ومع ذلك فقد تكون دلالة السنة على الأحكام قطعية، أو قريبة من القطعية، كالسنة المتواترة، والمشهورة، عند بعض العلماء كما سيأتي.

مثال ذلك: قوله ﷺ: «في كل خمس من الإبل شاة، إلى أربع وعشرين، فإذا بلغت خمسا وعشرين ففيها بنت مخاض»[2]. فإن لفظ «خمس وعشرين، وأربع

---

(١) انظر: الموافقات ٤/ ٢٦، الرسالة ٩١، أصول التشريع الإسلامي، د. علي حسب الله ٤٥ ط ٥.

(٢) حديث صحيح متفق على صحته، ومن أحسن رواياته ما في البخاري من حديث أنس أن أبا بكر رضي الله عنه كتب له هذا الكتاب لما وجهه إلى البحرين:

«بسم الله الرحمن الرحيم، هذه فريضة الصدقة التي فرض رسول الله ﷺ على المسلمين، والتي أمر الله بها رسوله ﷺ فمن سئلها على وجهها فليعطها، ومن سئل فوقها فلا يعط: في أربع وعشرين فما دونها من الإبل في كل خمس شاة فإذا بلغت خمساً وعشرين إلى خمس وثلاثين ففيها بنت مخاض أنثى....الحديث» انظر: المغني لابن قدامة مع الشرح الكبير (٢/ ٤٣٩-٤٤٠).

وعشرين» فالسنة في هذا المقام تدل على معانيها دلالة قطعية، ولا تحتمل غيرها أصلا.

وقد تكون الدلالة ظنية، إذا كانت محتملة للتأويل. مثال ذلك: قوله ﷺ: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب»[١] فإنه يحتمل أن يكون معناه: أن الصلاة لا تكون صحيحة لمن لم يقرأ الفاتحة في صلاته، كما ذهب إلى ذلك جمهور الفقهاء، ويحتمل أن يكون معناه: أن الصلاة لا تكون كاملة لمن لم يقرأ الفاتحة في صلاته، كما ذهب إلى ذلك علماء الحنفية[٢].

فالسنة من ناحية الدلالة كالقرآن تماما، كلاهما قد يكون قطعي الدلالة، وقد يكون ظني الدلالة.

أما من ناحية الثبوت: فإنها تختلف عن القرآن، فإنه كله قطعي الثبوت، أما السنة فبعضها قطعي الثبوت، وبعضها ظني[٣].

وأيا ما كان فقد قامت الأدلة التي لا تقبل التشكيك على أن سنة الرسول ﷺ ملزمة للأمة، وأنها المصدر الثاني للتشريع، متى ثبتت نسبتها إلى الرسول الكريم.

والسنة - باعتبار بيانها للأحكام- تنقسم إلى ثلاثة أقسام: السنة المؤكدة للقرآن أو السنة الشارحة لما جاء في القرآن من أحكام، والسنة المستقلة.

---

(١) حديث صحيح أخرجه البخاري ومسلم وأحمد من حديث عبادة. انظر: صحيح الجامع الصغير للألباني (٦/ ١٩٤).

(٢) راجع: المغني مع الشرح الكبير (١/ ٥٢٤).

(٣) أصول الفقه الإسلامي: زكي الدين شعبان ص ٦٠ الطبعة الثالثة ١٩٦٥.

١- السنة المؤكدة لما جاء في القرآن الكريم

القسم الأول من أقسام السنة، باعتبار بيانها للأحكام: ما كان مؤكدا ومطابقا لما جاء به القرآن الكريم، وبذلك يكون هذا الحكم ثابتا بالقرآن والسنة.

وهذا النوع كثير في الأحكام الشرعية، والمطالع في كتب الفقه الإسلامي يجد أنه ما من حكم من الأحكام الشرعية، إلا ويجد له دليلا من القرآن ودليلا من السنة.

بل أحيانا تكون دلالة القرآن الكريم على الحكم من قبيل البيان العام، الذي يشمل المسألة المحدث عنها، وغيرها، وتجيء السنة مؤكدة لهذا الحكم صراحة.

مثال ذلك: تحريم الإسلام للرشوة، فقد يستدل على تحريمها من القرآن بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾ [النساء: ٢٩].

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ لِتَأْكُلُواْ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٨٨].

فهذه الآيات وما يشابهها تدل على حرمة أكل أموال الناس بالباطل، أيا كانت صورته، رشوةً، غصباً، اختلاساً، سرقةً، نهباً، وما شابه ذلك.

وجاءت السنة بالنص الصريح على تحريم كل ذلك. فجاء النص في تحريم الرشوة فيما رواه أبو هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «لعن الله الراشي والمرتشي في الحكم»[1].

---

(١) رواه أحمد والترمذي والحاكم. انظر: (الروض النضير ١/ ٥٥٤، صحيح الجامع الصغير ٥/ ١٩).

وفي رواية أخرى: «لعن الله الراشي والمرتشي والرائش»[1].

وكما قلنا: إن القسم الأول من السنة، وهو المؤكد لما جاء في القرآن الكريم شامل لجميع الأحكام الشرعية، وسوف نذكر هنا نماذج لذلك، كدليل على ما قلناه:

١- وجوب الصلاة والزكاة والصوم والحج وهى أركان الإسلام بعد الشهادتين. جاء النص فيها صريحا في القرآن الكريم، وفي السنة النبوية الشريفة.

ومن أمثلة ذلك: الحديث المشهور الذي رواه عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما- أن رسول الله ﷺ قال:

«بُني الإسلام على خمس، شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحج البيت، وصوم رمضان»[2].

فإن هذا الحديث الشريف - بالإضافة إلى أحاديث أخرى في كل ركن بذاته- مؤكد لما جاء به القرآن الكريم في هذه الأركان، من مثل قوله تعالى:

﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣، ١١٠].

وقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣].

وقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧].

هذا بالإضافة إلى الآيات الدالة على وجوب الإيمان بالله تعالى، وحرمة الشرك به من مثل قوله - تعالى-: ﴿وَٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا﴾ [النساء: ٣٦].

---

(١) الرائش: السفير بين الراشي والمرتشي ليقضي أمرهم (المعجم الوسيط ١/ ٣٨٥).

(٢) رواه البخاري ومسلم وأحمد والترمذي والنسائي (صحيح الجامع الصغير ٣/ ١٠).

وقوله تعالى: ﴿ وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ ﴾[المائدة: ٩٢].

وقوله تعالى: ﴿ مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ ﴾[النساء: ٨٠].

إلى آخر ما جاء في هذا الصدد.

٢- الحث على طاعة الوالدين وبرهما في حياتهما وبعد موتهما: وقد جاء في هذا الموضوع العديد من الآيات القرآنية، مثل قوله تعالى: ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ۚ إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ ٱلْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴿٢٣﴾ وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ٱرْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِى صَغِيرًا ﴾[الإسراء: ٢٣-٢٤].

وجاءت السنة بذلك أيضا:

ومن ذلك:

ما روي عن أبي عبد الرحمن عبد الله بن مسعود -رضي الله عنه- قال: سألت رسول الله ﷺ أي العمل أحب إلى الله تعالى؟. قال: «**الصلاة على وقتها**» قلت: ثم أي؟. قال: «**بر الوالدين**» قلت: ثم أي؟. قال: «**الجهاد في سبيل الله**»[(١)].

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**لا يجزي ولد والداً إلا أن يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه**»[(٢)].

وعن عبد الله بن عمرو بن العاص - رضي الله عنهما- قال: أقبل رجل إلى نبي الله ﷺ فقال: أبايعك على الهجرة والجهاد، أبتغي الأجر من الله تعالى. فقال «**هل من والديك أحد حي؟**» قال: نعم، بل كلاهما. قال: «**فتبتغي الأجر من الله**

---

(١) متفق عليه (رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين ص ١٥٢-١٥٣.

(٢) رواه مسلم (رياض الصالحين ص ١٥٣.

تعالى؟»، قال: نعم. قال: «**فارجع إلى والديك فأحسن صحبتهما**»[١].

وعن أبي بكر نفيع بن الحارث رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**ألا أنبئكم بأكبر الكبائر؟**» - ثلاثاً- قلنا: بلى يا رسول الله. قال: «**الإشراك بالله، وعقوق الوالدين**» وكان متكئا فجلس فقال: «ألا وقول الزور وشهادة الزور» فما زال يكررها حتى قلنا: ليته سكت[٢].

٣- حرمه الاعتداء على النفس:

وقد جاء ذلك في كثير من آيات القرآن الكريم:

يقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾[الأنعام: ١٥١].

وقال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾[النساء: ٢٩].

وقال تعالى: ﴿وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾[البقرة: ١٩٠].

وجاءت السنة النبوية بما يؤكد ذلك:

فقد روي عن أبي سعيد قال: قال رسول الله ﷺ في حجة الوداع: «**ألا أحرم الأيام يومكم هذا، وان أحرم الشهور شهركم هذا، ألا وإن أحرم البلد بلدكم هذا. ألا وإن دماءكم وأموالكم عليكم حرام، كحرمة يومكم هذا، في شهركم هذا، في بلدكم هذا. ألا هل بلغت؟». قالوا: نعم. قال: اللهم أشهد**»[٣].

وعن عبد الله بن عمرو قال: رأيت رسول الله ﷺ يطوف بالكعبة ويقول: «ما أطيبك وأطيب ريحك، ما أعظمك وأعظم حرمتك، والذي نفس محمد بيده

---

(١) متفق عليه (رياض الصالحين ص ١٥٥).

(٢) متفق عليه (رياض الصالحين ص ١٦١).

(٣) رواه البخاري ومسلم وابن ماجه (سنن ابن ماجه ٢/ ٢٦٤، رياض الصالحين ص ٥٥٢).

لحرمة المؤمن أعظم عند الله حرمة منك، ماله ودمه، وأن يظن به إلا خيرا»[١].

وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «كل المسلم على المسلم حرام: دمه وماله وعرضه»[٢].

٤- النهي عن الغيبة:

جاء الإسلام بالمبادئ السامية التي تحقق الأخوة الإسلامية، وتحمي المجتمع من كل عوامل الفرقة والتباغض فيما بينهم. ومن ذلك: تحريمه للغيبة، والأمر بحفظ اللسان عن كل ما يشين.

جاء ذلك صريحا في كثير من آيات القرآن الكريم، وفي الأحاديث النبوية الشريفة. قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: ٣٦].

وقال تعالى: ﴿وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ﴾ [الحجرات: ١٢].

وعن أبى هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «**من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيرا أو ليصمت**»[٣].

وعن أبى هريرة - أيضاً- أن رسول الله ﷺ قال: «**أتدرون ما الغيبة؟**» قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: «**ذكرك أخاك بما يكره**» قيل: أفرأيت إن كان في أخي ما أقول؟ قال: «**إن كان فيه ما تقول فقد اغتبته، وإن لم يكن فيه ما تقول**

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده.

(٢) رواه أبو داود وابن ماجه. (سنن ابن ماجه ٢/ ٣٦٤، صحيح الجامع الصغير ٤/ ١٧٠).

(٣) رواه أحمد والبخاري ومسلم والنسائي وابن ماجه (صحيح الجامع الصغير ٥/ ٣٤٧).

فقد بهته»[١].

وعن أنس رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ: **«لما عرج بي مررت بقوم لهم أظفار من نحاس، يخمشون**[٢] **بها وجوهم وصدورهم، فقلت: من هؤلاء يا جبريل؟. قال: هؤلاء الذين يأكلون لحوم الناس ويقعون في أعراضهم»**[٣].

من كل ما تقدم - وغيره كثير- يتضح لنا أن السنة النبوية جاءت مؤكدة لأحكام جاء بها القرآن الكريم، وفي هذا دلالة على العناية والتأكيد عليها، لما لها من آثار عظيمة في بناء المجتمع المسلم، وتكوين الشخصية الإسلامية.

٢- السنة الشارحة والمبينة للقرآن

اتفق المسلمون قديماً وحديثاً إلا من شذ من بعض الطوائف المنحرفة على أن السنة النبوية من قول أو فعل أو تقرير هي المصدر الثاني للتشريع الإسلامي، الذي لا غنى لأي مسلم عن الرجوع إليها في معرفة الحلال والحرام، سواء جاءت بالحكم مستقلا عن القرآن الكريم، أي: زائدا على ما جاء به، كما سيأتي.

أ جاءت مؤكدة له - كما تقدم- أو جاءت شارحة له ومبينة لمراد الله منه.

ذلك أن المسلم في حاجة إلى معرفة كتاب الله تعالى والمراد منه، ولا يمكن ذلك إلا بالرجوع إلى رسول الله ﷺ الذي أنزل عليه الكتاب ليبين للناس ما نزل إليهم.

والسنة باعتبارها شارحة ومبينة للقرآن الكريم تتنوع إلى أربعة أنواع:

---

(١) رواه مسلم. ومعنى «بهته» أي: افتريت عليه بالكذب (رياض الصالحين ص ٥٥٣).

(٢) يخمشون: أي يجرحون.

(٣) رواه أبو داود (رياض الصالحين ص ٥٥٣).

النوع الأول: تفصيل مجمله:

في القرآن الكريم كثير من الأحكام جاءت مجملة، فجاءت السنة مبينة لها ومفصلة، مثل الصلاة: فقد أمر الله تعالى بإقامتها في مثل قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣، ١١٠] من غير بيان لمواقيتها وأركانها وشروطها وعدد ركعاتها وكيفية أدائها.

فجاءت السنة العملية وبينت كل ذلك، وقال رسول الله في ذلك كله: «**صلوا كما رأيتموني أصلي**»[١].

كذلك جاء القرآن الكريم بوجوب الزكاة في مثل قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣، ١١٠].

وقوله تعالى: ﴿خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ صَدَقَةٗ تُطَهِّرُهُمۡ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ [التوبة: ١٠٣].

من غير بيان لم تجب فيه، ولا لمقدار الزكاة.

وجاءت السنة ببيان ذلك كله، فبينت أن الزكاة تجب في أربعة أصناف من المال: السائمة من بهيمة الأنعام، والخارج من الأرض، والأثمان، وعروض التجارة.

(أ) ففي زكاة الإبل:

روى البخاري في صحيحه من حديث أنس رضي الله عنه أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه كتب له هذا الكتاب لما وجهه إلى البحرين: «بسم الله الرحمن الرحيم.

---

(١) أخرجه البخاري وأحمد والدارمي من حديث أبى قلابة (صحيح البخاري ١/ ١١٧، مسند الأمام أحمد ٥/ ٥٣، سنن الدارمي ١/ ٢٨٦، تخريج أحاديث البزدوى ص ١٩.

هذه فريضة الصدقة التي فرض رسول الله ﷺ على المسلمين، والتي أمر الله بها ورسوله ﷺ فمن سئلها على وجهها فليعطها، ومن سئل فوقها فلا يعط: في أربع وعشرين فما دونها من الإبل في كل خمس شاة، فإذا بلغت خمسا وعشرين إلى خمس وثلاثين ففيها بنت مخاض[١] أنثى ، فإذا بلغت ستا وثلاثين إلى خمس وأربعين ففيها بنت لبون[٢] أنثى، فإذا بلغت ستا وأربعين ففيها حقة[٣] طروقة الفحل، فإذا بلغت واحدة وستين إلى خمس وسبعين ففيها جذعة[٤]، فإذا بلغت ستا وسبعين إلى تسعين ففيها ابنتا لبون، فإذا بلغت إحدى وتسعين إلى عشرين ومائة ففيها حقتان طروقتا الفحل، فإذا زادت على عشرين ومائة ففي كل أربعين بنت لبون، وفي كل خمسين حقة، ومن لم يكن معه إلا أربع من الإبل فليس فيها صدقة... الحديث»[٥].

(ب) وفي زكاة البقر:

روى الإمام أحمد بإسناده عن يحيى بن الحكم أن معاذا قال: بعثني رسول الله ﷺ أصدق[٦] أهل اليمن، وأمرني أن آخذ من البقر من كل ثلاثين تبيعاً[٧]،

---

(١) وهي من الإبل: ما استكمل السنة الأولى ودخل في الثانية إلى آخرها، ويسمى بذلك لأن أمه أصبحت من الحوامل.

(٢) وهو: ما استكمل الثانية ودخل في الثالثة.

(٣) الحقة: بكسر الحاء وتشديد القاف: ما استكمل السنة الثالثة، ودخل في الرابعة، وإنما سميت بذلك لأنها تستحق أن يحمل عليها ويركبها الفحل.

(٤) الجذعة: بفتح الجيم والذال: هي التي أتى عليها أربع سنين ودخلت في الخامسة.

(٥) سبل السلام (٢/ ١٢١ وما بعدها).

(٦) أصدق: أي اخذ منهم الصدقة، وهي الزكاة.

(٧) التبيع من له سنة واحدة، ذكرا كان أم أنثى، وسمي بذلك لأنه يتبع أمه.

ومن كل أربعين مسنة[١]، قال: فعرضوا عليَّ أن آخذ ما بين الأربعين والخمسين وما بين الستين والسبعين، وما بين الثمانين والتسعين، فأبيت ذلك، وقلت لهم: حتى أسأل رسول الله ﷺ عن ذلك، فقدمت فأخبرت النبي ﷺ فأمرني أن آخذ من كل ثلاثين تبيعا، ومن كل أربعين مسنة، ومن الستين تبيعين، ومن السبعين مسنة وتبيعا، ومن الثمانين مسنتين، ومن التسعين ثلاثة أتباع، ومن المائة مسنة وتبيعين، ومن العشرة ومائة مسنتين وتبيعا، ومن العشرين ومائة ثلاث مسنات، أو أربعة أتباع، وأمرني رسول الله ﷺ أن لا آخذ فيما بين ذلك شيئاً إلا إن بلغ مسنة أو جذعاً..»[٢].

(جـ) صدقة الغنم:

جاء في زكاة الغنم من الحديث الذي ذكرنا بعضه قريبا، من رواية أنس: قال: «وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة، فإذا زادت على مائتين إلى ثلاثمائة ففيها ثلاث شياه، فإذا زادت على ثلاثمائة ففي كل مائة شاة، إلا إن يشاء ربها[٣] ولا يخرج في الصدقة هرمة، ولا ذات عوار، ولا تيساً إلا ما شاء المصدق»[٤].

(د) زكاة ما خرج من الأرض:

جاء في ذلك قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا

---

(١) وهي التي لها حولان.

(٢) سبل السلام (٢/ ١٢٤-١٢٥).

(٣) أي: يتطوع.

(٤) سبل السلام (١٢٢-١٢٣).

كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ الْأَرْضِ ﴾[البقرة: ٢٦٦].

وقال تعالى: ﴿ ۞ وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَ جَنَّاتٍ مَّعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكُلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ ۚ كُلُوا مِن ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ ﴾[الأنعام: ١٤١].

ويبين رسول الله ﷺ الأنواع التي تجب فيها الزكاة، ومقدار ما يخرج منها، وقد وضح العلماء ذلك في كتب الفقه.

ومن الأحاديث التي جاءت في ذلك: ما روى عمرو بن شعيب عن أبيه عن عبد الله بن عمرو أنه قال: «إنما سن رسول الله ﷺ الزكاة في الحنطة والشعير، والتمر والزبيب»[(١)].

وفي رواية عن أبيه عن جده عن النبي ﷺ أنه قال «**والشعر في التمر والزبيب والحنطة والشعير**»[(٢)].

وعن جابر رضي الله عنه أنه سمع النبي ﷺ يقول: «**فيما سقت الأنهار والغيم العشر، وفيما سقي بالسانية نصف العشر**»[(٣)].

وصح عنه ﷺ أنه قال: «**ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة**»[(٤)]. والوسق: ستون صاعا بصاع النبي ﷺ والصاع خمسة أرطال وثلث بالكيل البغدادي - وهو بعينة في العصر الحديث- كما حققه العلماء.

---

(١) المغني والشرح الكبير (٢/ ٥٥٣).

(٢) المرجع السابق.

(٣) حديث صحيح رواه البخاري وغيره (المغنى جـ٢ ص ٦٩٥).

(٤) متفق عليه. قال الفتني: رواه الجماعة من حديث أبى سعيد (فقه الزكاة ١/ ٣٦١).

(هـ) زكاة الذهب الفضة:

قال الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرۡهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٖ﴾[التوبة: ٣٤].

وجاءت السنة فوضحت المقدار الذي تجب فيه الزكاة.

ومن هذه الأحاديث: ما روى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي ﷺ أنه قال: «**ليس في أقل من عشرين مثقالا من الذهب، ولا في أقل من مائتي درهم من الورق صدقة**»[١].

وقال ﷺ:«**ليس فيما دون خمسة أواق من الورق صدقة**»[٢].

(و) زكاة التجارة:

اتفق العلماء على أنه تجب الزكاة في عروض التجارة، إذا حال عليها الحول، وأخذ ذلك من السنة المشرفة:

فقد روى الدارقطني عن أبي ذر قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**في الإبل صدقتها، وفي الغنم صدقتها، وفي البز صدقته**»[٣].

---

(١) رواه الدارقطني، وذكره أبو عبيد في الأموال ص ٣٠٩، وابن حزم في المحلى جـ ٦ ص ٦٩، وانظر: نصب الراية جـ٢ ص ٣٦٩.

والعشرون مثقالاً تساوي في العصر الحاضر ٨٥ جراما من الذهب والمائتا درهم تساوى ٥٩٥ جراماً من الفضة. وبهذا يستطيع المسلم معرفة النصاب بالعملة التي يتعامل بها حسب السعر الحاضر للذهب أو الفضة مقابلا بسعر العملة التي يتعامل بها.

انظر فقه الزكاة (١/ ٢٤٤ وما بعدها).

(٢) متفق عليه.

(٣) انظر : المحلى لابن حزم (٥/ ٢٣٣-٢٣٥).

وروى أبو داود بإسناده عن سمرة قال: «كان رسول الله ﷺ يأمرنا أن نخرج الزكاة مما نعده للبيع»[(١)].

وقال ﷺ: «**لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول**»[(٢)].

وقال ﷺ: «**إذا كانت لك مائتا درهم وحال عليها الحول ففيها خمسة دراهم وليس عليك شيء حتى يكون لك عشرون دينارا وحال عليها الحول ففيها نصف دينار، فما زاد فبحسابه**».

وهكذا لو تتبعنا كل الأحكام التفصيلية التي تتعلق بالزكاة لوجدناها مبينة في أحاديث رسول الله ﷺ.

كذلك جاء القرآن الكريم بفرضية الحج مجملة، في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧].

وفصلت السنة أركان الحج ومناسكه، وقال ﷺ في ذلك: «**خذوا عني مناسككم**».

النوع الثاني: تخصيص العام:

النوع الثاني من أنواع السنة المبينة للقرآن، أن يأتي القرآن الكريم بحكم عام يشمل أفراداً كثيرين، فتأتي السنة فتخرج منه بعض أفراده، وتخصصه.

مثال ذلك: قوله تعالى: ﴿**يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ**﴾ [النساء: ١١].

فالحكم في الآية الكريمة عام في كل أصل مورث، وكل ولد وارث، فخصصت

---

(١) كما رواه الدارقطني مطولاً. انظر: مختصر السنن جـ ٢ ص ١٧٥.

(٢) رواه ابن ماجه في السنن بإسناد عن عمر عن عائشة (المغني ٢/ ٩٥).

السنة من الأصل المورث الأنبياء، حيث لا يورثون، لقول رسول الله ﷺ: «**نحن معشر الأنبياء لا نورث، ما تركناه صدقة**»[١].

كما خصصت من الأولاد: الولد القاتل، أو الكافر فلا يرث... لقوله ﷺ: «**القاتل لا يرث**»[٢].

وقوله ﷺ: «**لا يرث الكافر المسلم ولا المسلم الكافر**»[٣].

ومن ذلك: تخصيص العام الوارد في قوله تعالى - في المحرمات من النساء -: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾[النساء: ٢٤].

خصصت السنة منه بعض المحرمات من الرضاعة اللاتي لم يذكرن في الآية السابقة بقوله ﷺ: «**يحرم من الرضاعة ما يحرم من النسب**»[٤]

كما أخرجت منه حرمة نكاح المرأة على عمتها أو خالتها[٥].

النوع الثالث: تقييد المطلق:

فقد يأتي القرآن الكريم ببعض الأحكام مطلقة، وليست مقيدة بصفة أو شرط، وتأتي السنة النبوية فتقيد هذا المطلق، مثل قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾[المائدة: ٣٨].

فهو مطلق في اليد التي تقطع، حيث تطلق على اليد إلى الكوع، وإلى المرفق،

---

(١) أخرجه الخمسة إلا الترمذي (تيسير الوصول ٤/ ١١-١٢).

(٢) رواه الترمذي وابن ماجه من حديث أبي هريرة (صحيح الجامع الصغير ٤/ ١٤٩).

(٣) رواه البخاري ومسلم وأحمد من حديث أسامة (صحيح الجامع الصغير ٦/ ٢٣٠).

(٤) رواه البخاري ومسلم وأحمد والنسائي وابن ماجه، من حديث عائشة، كما رواه أحمد ومسلم والنسائي وابن ماجه من حديث ابن عباس (صحيح الجامع الصغير ٦/ ٣٢٧).

(٥) رواه البخاري ومسلم (نيل الأوطار ٤/ ٢٣٨).

وإلى الرسغ، فقيدته السنة بالرسغ، فقد أُتي ﷺ بسارق فأمر بقطع يده من مفصل الكف[١].

كما بينت السنة المقدار الذي تقطع فيه اليد، وهو ربع دينار، فقد صح عن عائشة – رضي الله عنها- قالت: «كان النبي ﷺ يقطع يد السارق في ربع دينار فصاعداً»[٢].

وصح عنه ﷺ أنه قال: «لا تقطع يد السارق إلا في ربع دينار فصاعداً»[٣].

النوع الرابع: توضيح مشكل القرآن:

فقد يأتي في القرآن الكريم بعض الأحكام التي يشكل فهمها، فتأتي السنة لتوضيح المراد منها، وتدفع ذلك الإشكال.

مثال ذلك: ما روي من أنه لما نزل قول الله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَـٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾ [الأنعام: ٨٢] أشفق بعض الصحابة – رضي الله عنهم- وقالوا: ومن منا لم يظلم نفسه. وأشكل عليهم فهم المراد من الآية: فبين لهم الرسول ﷺ أن المراد من الظلم هنا: هو الشرك.

ففي الصحيحين عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه لما نزلت هذه الآية أشفق أصحاب رسول الله ﷺ وقالوا: «أينا لم يظلم نفسه»؟.

فقال رسول الله ﷺ: «إنما ذلك كما قال لقمان: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾

---

(١) أخرجه الدارقطني (سبل السلام ٤/ ٣٧).

(٢) رواه أبو داود والنسائي والترمذي، ورواية البخاري بلفظ: «تقطع يد السارق في ربع دينار".

(٣) رواه مسلم والنسائي وابن ماجه من حديث عائشة – رضي الله عنها- (صحيح الجامع الصغير ٦/ ١٦٩).

[لقمان: ١٣] إنما هو الشرك»[1].

ومن أمثلة ذلك - أيضاً- ما استشكل على الصحابة ﭬ في فهم قوله تعالى: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلۡمَسِيحَ ٱبۡنَ مَرۡيَمَ﴾ [التوبة: ٣١].

فبين لهم الرسول ﷺ المراد من الآية الكريمة، وهو: أنهم استحلّوا ما أحلوه لهم من الحرام، وحرموا ما حرموه من الحلال.

حكى الطبري أن عدى بن حاتم قال: جئت رسول الله ﷺ وفي عنقي صليب ذهب، فقال: «يا عدى اطرح هذا الصليب من عنقك» فسمعته يقول: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ فقلت: يا رسول الله وكيف ولم نعبدهم؟ فقال: «أليس تستحلون ما أحلوا، وتحرمون ما حرموا؟» قلت: نعم. قال: «فذاك»[2].

---

(١) أخرجه أحمد، البخاري، ومسلم، والترمذي، وابن جريى، وابن المنذر، وابن أبى حاتم، والدار قطني في الأفراد، وأبو الشيخ، وابن مردويه. وانظر: الدر المنثور (٣/ ٢٦-٢٧)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز للإمام ابن عطية (٥/ ٢٦٦-٢٦٧).

(٢) أخرجه ابن سعد، وعبد بن حميد، والترمذي وحسّنه، وابن المنذر، وابن أبي حاتم، والطبراني، وأبو الشيخ، وابن مردوية والبيهقي في سننه، ولكن دون ذكر الصليب الذي في عنقه. وفي تفسير ابن كثير: أن هذا الحديث رواه الإمام أحمد، والترمذي وابن جرير، من طرق عن عدي بن حاتم، وفيه أنه ﭬ لما بلغته دعوة النبي ﷺ فرّ إلى الشام، وكان قد تنصّر في الجاهلية، فأُسِرتْ أخته وجماعة من قومه، ثم منَّ رسول الله ﷺ على أخته وأعطاها، فرجعت إلى أخيها فرغبته في الإسلام وفي القدوم على رسول الله ﷺ فقدم عدي إلى المدينة وكان رئيساً في قومه «طيء» وأبوه حاتم الطائي المشهور بالكرم، فتحدث الناس بقدومه، فدخل على رسول الله ﷺ وفي عنق عدي صليب..» (تفسير القرآن العظيم ٢/ ٣٤٨) وانظر المحرر الوجيز (٦/ ٤٦٨).

وهكذا كانت السنة النبوية شارحة ومبينة لأحكام القرآن الكريم، تفصل مجمله، وتخصص عامه، وتقيد مطلقه، وترفع عنه ما يستشكل من فهم لبعض الآيات.

فقل لي بربك، من أين كان يعرف المسلم ذلك لو لم تكن سنة رسول الله ﷺ؟!

٣- السنة المستقلة بتشريع بعض الأحكام

ثار جدل طويل بين العلماء في أنه هل تستقل السنة النبوية بتشريع بعض الأحكام التي سكت عنها القرآن الكريم أو لا؟

ويبدو أن الخلاف في المسألة ناشئ عن التسمية فقط، لأن الأحكام التي استدل بها المثبتون لاستقلال السنة لا ينازع الخصم فيها، ولكنه يجعلها من باب الإلحاق للأحكام التي جاء بها القرآن الكريم، وأن السنة لا تأتي بأحكام إلا ولها في القرآن الكريم أصل، وبذلك يكون الخلاف لفظياً كما سنرى من أدلة كل فريق.

والراجح أن السنة أتت بأحكام كثيرة سكت عنها القرآن الكريم.

ومن أمثلة ذلك:

(أ) تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها:

روى البخاري ومسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه «أن النبي ﷺ نهى أن يجمع بين المرأة وعمتها، وبين المرأة وخالتها».

وفي رواية ابن عباس - رضي الله عنهما- بيان لحكمة التشريع الإسلامي... حيث قال: «نهى رسول الله ﷺ أن يتزوج الرجل المرأة على العمة أو على الخالة.. وقال: «إنكم إذا فعلتم قطعتم أرحامكم»[1].

---

(١) رواه أبو داود والترمذي، من حديث ابن عباس، كما رواه البخاري والنسائي من حديث جابر، والستة من حديث أبي هريرة (تيسير الوصول ٤/ ٢٦٨-٢٦٩).

(ب) تحريم سائر القرابة من الرضاعة، عدا ما نص عليه القرآن، فقد صح عنه ﷺ أنه قال: «**يحرم من الرضاعة ما يحرم من النسب**»[1].

(جـ) تحريم كل ذي ناب من السباع، ومخلب من الطير.

فقد صح عنه ﷺ «أنه نهى عن أكل كل ذي ناب من السباع، وعن كل ذي مخلب من الطير»[2].

(د) تحريم لحوم الحمر الأهلية:

فقد جاء في الصحيح عنه ﷺ «أنه نهى عن أكل لحوم الحمر الأهلية»[3].

(هـ) الحكم بالشاهد واليمين:

فقد صح عنه ﷺ أنه قضى باليمين مع الشاهد[4].

(و) ميراث الجدة:

فقد روى أن الجدة جاءت إلى أبي بكر رضي الله عنه تطلب ميراثها فقال: مالك في كتاب الله شيء، وما علمت لك في سنة رسول الله ﷺ شيئاً، فارجعي حتى

---

(١) رواه البخاري ومسلم وأحمد وأبو داود وابن ماجه، من حديث عائشة - رضي الله عنها-، كما رواه أحمد ومسلم والنسائي وابن ماجه من حديث ابن عباس (صحيح الجامع الصغير ٦/ ٣٢٧).

(٢) رواه أحمد ومسلم وأبو داود والنسائي من حديث ابن عباس (صحيح الجامع الصغير ٦/ ٤٩).

(٣) رواه البخاري ومسلم عن البراء بن عازب وعن جابر، وعلى وابن عمر وأبي ثعلبة. (صحيح الجامع الصجير ٦/ ٤٩).

(٤) رواه أبو داود والترمذي وابن ماجة والشافعي والخطيب عن أبي هريرة مرفوعاً. انظر (سنن أبي داود ٢/ ٢٧٧، تحفة الأحوذي ٤/ ٥٧٢، نيل الأوطار ٨/ ٢٩٣).

أسأل الناس، فسأل الناس، فقال المغيرة: حضرت رسول الله ﷺ أعطاها السدس.

فقال: هل معك غيرك؟

فقال محمد بن مسلمة مثله، «فأنفذه لها أبو بكر»[١].

(ز) تحليل ميتة البحر، والجراد والكبد والطحال:

فعن ابن عمر – رضي الله عنهما- أن رسول الله ﷺ قال: «**أُحِلّت لنا ميتتان ودمان، فأما الميتتان فالحوت والجراد، وأما الدمان فالكبد والطحال**»[٢].

(ح) تحريم لبس الحرير، والتختم بالذهب على الرجال:

فقد روي عن أبي موسى الأشعري أن النبي ﷺ قال: «**أُحِلّ الذهب والحرير لإناث أمتي، وحرم على ذكورها**»[٣].

ورواه ثابت بن زيد بن أرقم قال: حدثتني عمتى أنيسة بنت زيد بن أرقم عن أبيها زيد بن أرقم مرفوعاً أن النبي ﷺ قال: «الذهب والحرير حلال لإناث أمتي، حرام على ذكورها»[٤].

---

(١) رواه مالك وأحمد وأبو داود والترمذي وابن ماجه وابن حبان والدارمي عن قبيصة بن ذؤيب، انظر: مسند الإمام أحمد ٥/ ٣٢٧، الموطأ ٢/ ٥١٣، سنن أبى داود ٢/ ١٠٩، نيل الأوطار ٦/ ٦٧.

(٢) رواه ابن ماجه والحاكم والبيهقي (صحيح الجامع الصغير ١/ ١٩)، تخريج المشكاة ٤١٣٢، سلسلة الأحاديث الصحيحة للألباني ١١٨.

(٣) رواه أحمد والنسائي (صحيح الجامع الصغير ١/ ١١٩).

(٤) رواه الطحاوي في (شرح المعاني ٢/ ٢٤٥)، والطبراني في الكبير ٥١٢٥ والعقيلي في الضعفاء ص ٦٢ وقال: وهذا يروى بغير هذا الاسناد بأسانيد صالحة. انظر: أرواء الغليل (٢٧٧) غاية المرام في تخريج الحلال والحرام (٧٨).

(ط) وجوب الدية على العاقلة:

أخرج الطبراني في المعجم الكبير من طريق عباد بن منصور عن حمل بن النابغة: أنه كانت له امرأتان، لحيانية، ومعاوية من بني معاوية بن زيد، وأنهما اجتمعنا فتغايرتا، فرفعت المعاوية حجرا فرمت به اللحيانية، وهى حبلى، وقد بلغت فقتلتها، فألقت غلاما، فقال حمل بن مالك لعمران بن عويمر: أدِّ إليّ عقل امرأتي، فترافعا إلى رسول الله ﷺ فقال: «**العقل على العصبة، وفي السقط غرة: عبد أو أمة**»[١].

ويؤيده ما روى أبو هريرة قال:

«قضى رسول الله ﷺ في جنين امرأة من بني لحيان سقط ميتاً بغرة: عبد أو أمة، ثم إن المرأة التي قضى عليها بالغرة توفيت، فقضى رسول الله ﷺ بأن ميراثها لبنيها وزوجها، وأن العقل على عصبتها»[٢].

(ب)قضاء الصيام على الحائض دون الصلاة:

ومما استقلت به السنة من الأحكام: أن الحائض لا تصوم ولا تصلي ولكنها تقضي ما يفوتها من الصيام دون الصلاة.

فقد صح عن النبي ﷺ أنه قال لفاطمة بنت أبى حبيش: «**إذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة**». وقال ﷺ : «**أليست إحداكن إذا حاضت لم تصل ولم تصم؟ قلن: بلى**»[٣].

---

(١) أخرجه الطبراني في الكبير حديث رقم ٣٤٨٤، ٣٤٨٥، وإسناده صحيح ورواه النسائي من طرق أخرى مختصرا (٢/ ٢٤٩).

(٢) أخرجه البخاري (٤/ ٢٨٦)، ومسلم (٥/ ١١٠)، وأحمد (٢/ ٥٣٩)، وانظر سلسلة الأحاديث الصحيحة (٤/ ٦٣٧).

(٣) رواهما البخاري ومسلم (المغني والشرح الكبير ١/ ٣١٤-٣١٥).

فقالت: أحرورية أنت؟ [١].

فقلت: لست بحرورية ولكني أسأل. فقالت: كنا نحيض على عهد رسول الله ﷺ «فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة»[٢].

(ك) تحريم أواني الذهب والفضة على الرجال والنساء:

ومن ذلك: ما جاءت به السنة الشريفة من حرمة استعمال أواني الذهب والفضة على الرجال والنساء، على حد سواء...

فقد صح عن النبي ﷺ أنه قال: «**لا تشربوا في آنية الذهب والفضة، ولا تأكلوا في صحافها ولا تلبسوا الحرير ولا الديباج فإنه لهم**[٣] **في الدنيا وهو لكم في الآخرة**»[٤].

وقال ﷺ: «**الذي يشرب في آنية الذهب والفضة إنما يجرجر في بطنه نار جهنم**»[٥].

وإذا كان الحديث يحرم الأكل والشرب، فإن العلماء قد قاسوا على ذلك كل أنواع الاستعمال، ولذلك قال ابن قدامة: «ولا خلاف بين أصحابنا في أن

---

(١) الحرورية: طائفة من الخوارج تنسب إلى حروراء بقرب الكوفة، لأنه كان بها أول اجتماعهم وتحكيمهم حين خالفوا عليا، وكان عندهم تشدد في الدين حتى مرقوا منه (المعجم الوسيط ١/ ٣١٥).

(٢) متفق عليه. (المغني والشرح الكبير ١/ ١٦٥).

(٣) يقصد الكفار. كما في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَهُمْ﴾ سورة محمد الآية (١٢)

(٤) رواه البخاري ومسلم وأحمد من حديث حذيفة (صحيح الجامع الصغير ٦/ ١٥٦).

(٥) متفق عليه (المغنى والشرح الكبير ١/ ٦٢).

استعمال آنية الذهب والفضة حرام، وهو مذهب أبي حنيفة ومالك والشافعي، ولا أعلم فيه خلافا»[١].

إلا أن الشوكاني في «نيل الأوطار» لم يرتض هذا القياس، وقال: «إنه قياس مع الفارق، وأن الأصل الحل المعتضد بالبراءة الأصلية، ويؤيده حديث: «**ولكن عليكم بالفضة فالعبوا بها لعباً**» رواه أحمد وأبو داود» اهـ[٢].

ويبدو أن الاتفاق إنما هو على الذهب فقط، لأنه هو الذي يقضي استعماله إلى التكبر، والإكثار من طلب الدنيا، وأن النساء أحوج إلى التزين بالذهب دون الرجال.

ومن هنا حث الإسلام على أن تخفي المرأة ما تتزين به من الذهب ولا تظهره للأجانب، فقال ﷺ: «**أما إنه ليس منكن امرأة تتحلى ذهباً تظهره إلا عُذبت به**»[٣].

(ل) حرمة الوشم والوصل والتنمص[٤].

روى مسلم في صحيحه عن علقمة عن ابن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: «لعن الله الواشمات والمستوشمات، والمتنمصات والمتفلجات للحسن، المغيرات خلق الله»[٥].

---

(١) المغني والشرح الكبير (١/ ٢١).

(٢) هامش المغنى والشرح الكبير (١/ ٦٢).

(٣) المغنى والشرت الكبير (١/ ٦٢).

(٤) الوشم: غرز الجلد بابرة ثم يرش بكحل أو نيل فيزرّق أثره أو يخضرّ. والوصل: هو ضم المرأة لشعر غيرها إليها. مثل الباروكة هذه الأيام.والتنمص: نتف شعر الجبين بخيط ونحوه. (المعجم الوسيط).

(٥) صحيح مسلم (١٦٧٨) وانظر: أحكام القرآن لابن العربي (٤/ ١٧٧٤).

وروى الطبراني من حديث ابن مسعود رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أن رسول الله ﷺ قال: **«لعن الله الربا، وآكله، وموكله، وكاتبه، وشاهده، وهم يعلمون، والواصلة والمستوصلة، والواشمة، والمستوشمة، والنامصة، والمتنمصة»**[1].

وفي هذا المعنى قوله ﷺ: **«لعن الله المتشبهات من النساء بالرجال والمتشبهين من الرجال بالنساء»**[2].

قال الدهلوي:

«الأصل في ذلك: أن الله - تعالى- خلق كل نوع وصنف مقتضياً لظهور أحكام في البدن، كالرجال تلتحي، وكالنساء يصغين إلى نوع من الطرب والخفة، فاقتضاؤها للأحكام لمعنى في المبدأ هو بعينه كراهية أضدادها، ولذلك كان المرضي بقاء كل نوع وصنف على ما تقتضيه فطرته وكان تغيير الخلق سبباً للعن»[3].

(م) النهي عن اتخاذ القبور مساجد:

روى النسائي عن أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أن رسول الله ﷺ قال: «لعن الله اليهود والنصارى، اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد»[4].

---

(١) صحيح الجامع الصغير (٥/ ١٩-٢٠)، الترغيب والترهيب (٣/ ٤٩) كما رواه البخاري ومسلم وأحمد من حديث ابن عمر (صحيح الجامع الصغير ٥/ ٢٢).

(٢) رواه أحمد وأبو داود والترمذي وابن ماجه من حديث ابن عباس (صحيح الجامع الصغير ٥/ ٢١).

(٣) حجة الله البالغة (٢/ ١٩١-١٩٢).

(٤) صحيح الجامع الصغير (٥/ ٢٢).

وعن عائشة وعبد الله بن عباس قالا: لما نُزِل[1] برسول الله ﷺ طفق[2] يطرح خميصة[3] له على وجهه، فإذا اغتم كشفها عن وجهه فقال - وهو كذلك- : «**لعنة الله على اليهود والنصارى، اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد**» يحذر من مثل ما صنعوا[4].

وغير ذلك مما وردت به الأحاديث الكثيرة في العبادات والمعاملات وكلها - كما قال ابن القيم- لا تعارض القرآن بوجه ما، وإنما هو تشريع مبتدأ من النبي ﷺ تجب طاعته فيه، ولا تحل معصيته، وليس هذا تقديما لها على كتب الله، بل امتثال لما أمر الله به من طاعة رسوله، ولو كان رسول الله ﷺ لا يطاع في هذا القسم لم يكن لطاعته معنى، وسقطت طاعته المختصة به، وإذا لم تجب طاعته إلا فيما وافق القرآن، لا فيما زاد عليه لم يكن له طاعة خاصة تختص به. وقد قال الله تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَۖ﴾ [النساء: ٨٠].

---

(١) نزل: بضم النون وكسر الزاي، وفي أكثر الأصول «نزلت» أي: لما حضرته الوفاة.

(٢) طفق: أي جعل.

(٣) خميصة: كساء له أعلام.

(٤) رواه مسلم (صحيح مسلم بشرح النووي ٥/ ١٢-١٣).

أدلة المنكرين لاستقلال السنة

استدل المنكرون لاستقلال السنة بأدلة تدل على أن كل ما تأتي به السنة مرجعه إلى القرآن الكريم. ومن هذه الأدلة:

أولاً: أن السنة راجعة في معناها إلى الكتاب، فهي تفصّل مجمله، وتبين مشكله، وتقيد مطلقه، وتخصص عامه، باعتبارها بياناً، كما قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤].

ثانياً: أن كل ما يفعله رسول الله ﷺ أو يقوله إنما هو امتثال للقرآن الكريم، باعتباره ينبوع الشريعة، والأصل الذي يرجع إليه فيها.

ويدل على ذلك قوله تعالى ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: ٤] وقد فسرت السيدة عائشة - رضي الله عنها- ذلك حينما سئلت عن خلق رسول الله ﷺ فقالت: «كان خلقه القرآن»[١].

قال العلامة المرصفي:

«أرادت تخلقه بأخلاق الله، ولكنها لم تصرح به تأدبا منها»[٢].

وإذا كان ذاك في أخلاقه ﷺ فليكن كذلك في قوله وفعله وإقراره راجعا إلى القرآن، لأن الله تعالى جعل القرآن تبيانا لكل شيء، فيلزم من ذلك أن تكون السنة حاصلة فيه جملة، لأن الأمر والنهي أول ما في الكتاب.

ويدل على ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨] وقوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ..﴾ [المائدة: ٣].

---

(١) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٨/ ٢١٣) ط الشعب.

(٢) حاشية الشهاب على البيضاوي (٨/ ٢٢٨).

فالسنة إذاً في محصول الأمر بيان لما في القرآن الكريم، وراجعة إليه بأي وجه من الوجوه المتقدمة، وليست خارجة عنه.

ثالثاً: دل الاستقراء التام على عدم وجود حكم استقلت به السنة وهذا كله يدل على استقلال السنة بالتشريع(١).

ويمكن مناقشة ذلك بأنه استقراء ناقص فالأمثلة المتقدمة شاهدة على وجوده.

رابعاً: ناقشوا أدلة المثبتين لاستقلال السنة فقالوا:

١- إن الآيات التي ذكروها لا تعدو أن تكون مبينة للكتاب، فإنها توجب طاعة الرسول ﷺ مع طاعة الله - تعالى- فالمقصود منها طاعة الرسول ﷺ في بيانه وشرحه، إذ لا يعقل أن يعمل بالمجمل، والمشكل، والعام الذي يراد به خاص، إلى آخر هذه الأقسام إلا بالبيان والشرح من الرسول ﷺ.

٢- إننا نقول بوجود أحكام زائدة، لكنها ليست زيادة على شيء ليس في القرآن، بل هي زيادة الشرح على المشروح، فأصلها موجود في القرآن.

٣- كما أن الأحاديث التي فيها ما يدل على استقلال السنة، أحاديث مطعون فيها، مثل الحديث الذي جاء فيه: «يوشك رجل شبعان متكئ على أريكته.. الخ». فقد قال فيه الإمام أحمد: بأن في سنده «زيد بن الحباب» وهو صدوق كثير الخطأ، وكذلك ابن حبان، وتكلم في أحاديث له رواها سفيان الثوري. وقد تركه الشيخان لذلك(٢).

---

(١) راجع: الموافقات ٤/ ١٢-١٣، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي ٣٨٣-٣٨٤، بحوث في السنة المطهرة ١/ ٢٣٣-٢٣٤.

(٢) انظر: الموافقات للشاطبي (٤/ ١٢، ١٣، ١٩، ٢٤)، السنة ومكانتها في التشريع ٣٨٣، بحوث في السنة المطهرة (١/ ٢٣٥).

خلاصة وموازنة:

وخلاصة هذه المسألة: أن المتأمل في أدلة الفريقين يجد أن كلا منهما يسلم بأن السنة فيها أحكام لم ترد في القرآن صراحة، غير أن المنكرين لاستقلال السنة يرون أنها تابعة لبيان القرآن، وليست منفصلة، فلا يوجد حديث يثبت حكما شرعيا إلا وهو داخل تحت نص أو قاعدة عامة.

أما المثبتون لاستقلال السنة فيرون أنها أحكام جاءت بها السنة مستقلة، ولم يتعرض لها القرآن.

فالنتيجة واحدة، والخلاف إنما هو في التسمية، هل السنة بهذا الاعتبار تسمى مستقلة أو لا؟

ولذلك قال كثير من العلماء: إن الخلاف بين الفريقين خلاف لفظي حيث يتفق الجميع على إثبات بعض الأحكام بالسنة المشرفة[١].

---

(١) راجع: السنة ومكانتها في التشريع ص ٣٨٥، أصول مذهب الإمام أحمد ص ٢٢٠، بحوث في السنة المطهرة (١/ ٢٣٦-٢٣٧).

المطلب الثالث
في
أقسام السنة من حيث طرقها وروايتها

تمهيـــد:

تنقسم السنة من حيث روايتها، وطريق وصولها إلى قسمين:

(أ) **متصلة**: وهي التي رويت بالسند إلى رسول الله ﷺ ولم يسقط من السند أي راوٍ.

(ب) **غير متصلة**: وهي التي سقط من سندها راو فأكثر.

ويدخل في ذلك: المرسل، والمنقطع، والمعضل، والمعلق وغير ذلك من الأقسام. وهذا عند المحدثين.

أما علماء الأصول: فإنهم يطلقون على ذلك كله المرسل. وللعلماء في تقسيم السنة المتصلة اتجاهان:

الأول: يرى أن السنة من حيث عدد رواتها تنقسم إلى ثلاثة أقسام: سنة متواترة، وسنة مشهورة، وسنة آحادية.

وعلى ذلك جمهور الحنفية.

الاتجاه الثاني: أن السنة تنقسم إلى قسمين: متواترة، وآحادية. وعلى ذلك جمهور العلماء، ومعهم من علماء الحنفية الجصاص، وأبو منصور البغدادي، وابن فورك، وعيسى بن أبان.

وعلى ذلك تكون السنة المشهورة من السنة الآحادية[1].

---

(١) راجع: نزهة المشتاق ص ٤٤٦، كشف الأسرار ٢/ ٣٦٨، فواتح الرحموت ٢/ ١١١، بحوث في السنة المطهرة ١/ ٢٤١-٢٤٣.

وسوف نعرض لهذا الموضوع على طريقة الجمهور، من حيث تقسيم السنة إلى متواترة وآحادية، ونبين حكم كل قسم من هذين القسمين.

١- السنة المتواترة

تعريف التواتر:

أولاً: من حيث اللغة:

التواتر في اللغة: تتابع شيئين فأكثر بمهلة، مأخوذ من مجيء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما. ومنه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا﴾ [المؤمنون: ٤٤]، أي واحداً بعد واحد بفترة بينهما[١].

وقيل: مشتق من الوتر، والوتر قد يتوالى، وقد يتباعد بعضه عن بعض، يقال: تواترت الكتب، أي جاءت بعضها إثر بعض وترا من غير أن تنقطع، أو مع فترات[٢].

ثانياً: في الاصطلاح:

أما التواتر عند علماء الأصول:

فقد عرفه القرافي: بأنه: «**خبر أقوام عن أمر محسوس يستحيل تواطؤهم على الكذب عادة**»[٣].

فقوله: «عن أمر محسوس» احتراز عن النظريات، فإن الجمع العظيم إذا أخبروا عن حدوث العالم، أو غير ذلك، فإن خبرهم لا يحصل العلم، ونعني بالمحسوس: ما يدرك بإحدى الحواس الخمس.

---

(١) انظر: القاموس المحيط (٢/ ١٥٦)، المصباح المنير (٢/ ١٠٠٢).

(٢) المراجع السابقة.

(٣) شرح تنقيح الفصول ص ٣٤٩.

قال الإمام الجويني في البرهان: «ويلحق بذلك ما كان ضروريا بقرائن الأحوال، كصفرة الوجل، وحمرة الخجل، فإنه ضروري عند المشاهدة.

وقوله: «يستحيل تواطؤهم على الكذب» احتراز عن أخبار الآحاد. وقوله: «عادة» احتراز عن العقل، فإن العلم التواتري عادى لا عقلي، لأن العقل يجوز الكذب على كل عدد وإن عظم، وإنما هذه الاستحالة عادية[١].

أقسام التواتر:

ينقسم التواتر إلى قسمين: تواتر لفظي، وتواتر معنوي:

١- فالمتواتر اللفظي: ما رواه بلفظه جمع عن جمع لا يتوهم تواطؤهم على الكذب من أول السند إلى منتهاه، مثل حديث: «من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار»[٢].

ومثله قوله ﷺ: «. . **أنزل القرآن على سبعة أحرف**»[٣] روي أنه رواه عشرون من الأصحاب، وهم عدول قطعاً[٤].

٢- التواتر المعنوي: هو ما اتفق نقلته على معناه، من غير مطابقة في اللفظ. ومن أمثلة ذلك: الأحاديث الواردة في شفاعة النبي ﷺ التي منها قوله ﷺ: «**أنا أول شفيع**

---

(١) المرجع السابق وانظر: شرح الكوكب المنير (٢/ ٣٢٤-٣٢٦) بحوث في السنة المطهرة (١/ ٢٧٢-٢٧٣).

(٢) متفق عليه عن على ورواه البخاري عن مسلمة، قال ابن الجوزى رواه عن النبي ثمانية وتسعون صحابيا، منهم العشرة. انظر: كشف الخفا (٢/ ٣٨٠).

(٣) رواه البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب: أنزل القرآن على سبعة أحرف، وأحمد في مسنده (٥/ ٤١، ٥١، ١١٤، ١٢٢، ١٢٤)، وأبو داود: كتاب الصلاة، باب: أنزل القرآن على سبعة أحرف، والنسائي (١/ ١٥٠)، كما رواه مسلم، كتاب صلاة المسافرين باب: بيان أن القرآن أنزل على سبعة أحرف.

(٤) انظر: صحيح مسلم جـ ١ ص ٣٢٥.

في الجنة، لم يصدق نبى من الأنبياء ما صدقت، وإن من الأنبياء نبيا ما يصدقه من أمته إلا رجل واحد»[١].

ومثل ذلك أحاديث الرؤية التي منها قوله ﷺ: «**إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته...**»[٢].

وأمثلة المتواتر المعنى كثيرة مثل: أحاديث نبع الماء من بين أصابعه ﷺ وأحاديث رفع اليدين في الدعاء وغير ذلك كثير[٣].

إفادة المتواتر العلم:

هناك إجماع بين أهل العلم - قديماً وحديثاً- على أن الخبر المتواتر يفيد العلم.

قال الإمام الغزالي: «أما إثبات كون التواتر مفيداً للعلم فهو ظاهر، خلافاً للسمنية، حيث حصروه في الحواس، وأنكروا هذا، وحصرهم باطل»[٤].

وقال الآمدي: اتفق الكل على أن خبر التواتر يفيد العلم بمخبره، خلافاً للسمنية[٥]،

---

(١) رواه مسلم من حديث أنس (صحيح الجامع الصغير ٢/ ١٦).

(٢) رواه البخاري ومسلم وأحمد وغيرهم.

(٣) انظر: قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث ص ١٤٦-١٤٧، حاشية البناني على شرح جمع الجوامع ٢/ ١١٩، مجموع الفتاوى ١٨/ ١٦.

(٤) المستصفى (١/ ١٣٢).

(٥) السمنية، بضم السين وفتح الميم، نسبة إلى «سومان» وهم قوم من عبدة الأصنام، يقولون بالتناسخ، وبأنه لا طريق للعلم سوى الحس. انظر: كشاف اصطلاح الفنون جـ ٤ ص ٥٢، الإحكام للآمدي ٢/ ١٥، كشف الأسرار ٢/ ٢٦٢، شرح تنقيح الفصول ص ٣٩٤، شرح الكوكب المنير ٢/ ٣٢٦.

والبراهمة[1]، في قولهم لا علم في غير الضروريات إلا بالحواس، دون الأخبار وغيرها.... ثم قال: من أنكر ذلك فقد سقطت كلمته، وظهر جنونه أو مجاحدته»[2].

ومن العلماء من يرى حكاية الخلاف في المسألة، ويرى أن الأكثرين يقولون بإفادته العلم كالبيضاوي، والإسنوي.. وكأنهم بذلك يعتبرون مخالفة السمنية والبراهمة مانعا من الإجماع..

لكني أرجح قول من حكى الإجماع في ذلك، وأن خلاف هؤلاء لا يعتبر. ولذلك قال الشوكاني: «واعلم أنه لم يخالف أحد من أهل الإسلام ولا من العقلاء في أن خبر التواتر يفيد العلم.

وما روي من الخلاف في ذلك عن السمنية والبراهمة فهو خلاف باطل، لا يستحق قائلة الجواب عليه»[3].

على أن منهم من يقول: إنه يفيد العلم في الحاضر، ولا يفيده في الغائب، أو يفيد علم طمأنينة.

والواقع أن ذلك كله يخالف ما عليه جمهور العلماء. ولكل وجهة.

وإذا كان جمهور العلماء يرون أن خبر التواتر يفيد العلم، فإنهم - بعد ذلك - يختلفون

---

(١) البراهمة: قوم ينكرون الرسالة؛ فهم قوم يعبدون الله عبادة مطلقة، لا من حيث إرسال نبي ولا رسول معين، بل يقولون: إنه ما في الوجود شيء إلا وهو مخلوق لله تعالى، فهم معترفون بالوحدانية، لكنهم ينكرون الأنبياء والمرسلين مطلقا، فعبادتهم لله تعالى كعبادة الرسل قبل الإرسال، ويزعمون أنهم أولاد «إبراهيم» عليه السلام وهي أكثر ما توجد في بلاد الهند. ومنهم أناس يعبدون الأوثان، ويسمون أنفسهم براهمة. انظر: الإنسان الكامل ٢/ ١٢٦، كشاف اصطلاح الفنون ١/ ٢١٥.

(٢) الإحكام ٢/ ١٥.

(٣) إرشاد الفحول ص ٤٧.

في نوع العلم الحاصل عن التواتر أهو ضروري، أو نظري[١].

١- ذهب جمهور الفقهاء، والمتكلمون من الأشاعرة والمعتزلة: إلى أن العلم الحاصل عن خبر التواتر ضروري.

٢- وذهب الكعبي وأبو الحسين البصري والدقاق إلى أنه نظري.

٣- وذهب الغزالي إلى أنه ضروري، بمعنى أنه لا يحتاج في حصوله إلى الشعور بتوسط واسطة مفضية إليه، مع أن الواسطة حاضرة في الذهن. وليس ضروريا، بمعنى أنه حاصل من غير واسطة كقولنا: القديم لا يكون محدثا، والموجود لا يكون معدوما، فإنه لابد فيه من حصول مقدمتين في النفس:

إحداهما: أن هؤلاء مع كثرتهم واختلاف أحوالهم، لا يجمعهم على الكذب جامع.

الثانية: أنهم قد اتفقوا على الإخبار عن الأمور الواقعة، ولكنه لا يفتقر إلى ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم، ولا إلى الشعور بتوسطها وإفضائها إليه.

٤- وذهب المرتضى إلى التوقف، ورجحه الآمدي[٢].

ولكل من هذه المذاهب أدلته التي يحتج بها، وهناك الكثير من المناقشات الواردة على هذه الأدلة، وهي مذكورة في المطولات. ونكتفي هنا بإيراد أدلة القائلين بأنه ضروري والقائلين بأنه نظري، ونبين الراجح منها.

---

(١) العلم الضروري: هو ما يعلم من غير نظر وتأمل، كتصورنا معنى النار، وأنها حارة. والنظري: هو ما لا يعلم إلا بنظر وتأمل. وقال بعض العلماء: إن الضروري: ما لا يتقدمه تصديق يتوقف عليه، والنظري بخلافه. انظر: الحدود للباجي ص ٢٥ وما بعدها، شرح الكوكب المنير ١/ ٦٦-٦٧.

(٢) انظر: الأحكام للآمدي (٢/ ٢٧-٢٨)، المستصفى (١/ ٢٣٢-١٣٣)، فواتح الرحموت (٢/ ١١٤)، أصول مذهب الإمام أحمد ص ٢٣٢.

أدلة القائلين بأنه ضروري:

الدليل الأول: أنه لو لم يكن ضرورياً لافتقر إلى توسيط مقدمتين فأكثر، واللازم منتف، لأنا نعلم بذلك قطعا، مع انتفاء المقدمتين لحصوله بالعادة، لا بالمقدمتين، فاستغنى عن الترتيب.

الدليل الثاني: أنه لو كان العلم بخبر التواتر نظريا لساغ الخلاف فيه، كسائر النظريات، ولو اختلف عليه لا يعد المخالف مكابراً، لكن المخالف لما علم بالتواتر يعد مكابرا، لأن الخبر المستفاد من التواتر يفيد القطع، لأننا نجد نفوسنا جازمة بوجود البلاد الغائبة عنا، ووجود الأشخاص الماضية قبلنا جزما خاليا عن التردد، كجزمنا بالأمور المشاهدة، وعليه فالمنكر لحصول العلم الحاصل بالتواتر كالمنكر للأمور المشاهدة، ومن حصل منه ذلك كان مكابرا معاندا[١].

الدليل الثالث: أن العلم بخبر التواتر لا ينتفي بالشبهة، وهذه هي أمارة الضرورة[٢].

الدليل الرابع: أنه لو كان نظريا لأمكن الإضراب عنه، كما في سائر النظريات، وحيث لم يمكن ذلك دل على كونه ضروريا[٣].

الدليل الخامس: أنه لو كان حصول العلم بخبر التواتر بطريق الاستدلال والنظر، لما وقع ذلك لمن ليس له أهلية النظر والاستدلال كالصبيان والعوام، وهو واقع لا محالة[٤].

---

(١) الإحكام للآمدي (٢/٢٨-٢٩)، شرح تنقيح الفصول ص ٣٥١، المستصفى (١/١٣٢-١٣٣)، بحوث في السنة المطهرة (١/ ٣٦١-٣٦٢).

(٢) الإحكام للآمدي (٢/ ٢٩).

(٣) المرجع السابق. (٤) المرجع السابق ٢/ ٢٨

أدلة القائلين بأنه نظري:

استدل القائلون بأن خبر التواتر يفيد العلم النظري بأدلة منها:

١- أن الاستدلال ترتيب علوم يتوصل بها إلى علم آخر، فكل ما وقف وجوده على ترتيب فهو نظري، والعلم الواقع بخبر التواتر كذلك، فهو نظري.

٢- أنه لو كان ضروريا، لكنا عاملين به على ما هو عليه، كسائر العلوم الضرورية، لأن حصول علم للإنسان وهو لا يشعر به محال، فإذا كان ذلك العلم ضروريا وجب أن يعلم كونه ضروريا، وليس كذلك.

٣- أن خبر التواتر لو كان ضروريا لما اختلف العقلاء فيه كما في غيره من الضروريات.

٤- أن خبر التواتر لا يزيد في القوة على خبر الله تعالى، وخبر رسوله ﷺ وهو مماثل أو أدنى، والعلم بخبر الله ورسوله غير حاصل بالضرورة، بل بالاستدلال، فما هو مثله كذلك، والأدنى أولى.

أورد هذه الأدلة الآمدي، وناقشها بعدم نهوضها على الاستدلال، إما بعدم التسليم بها، وإما لعدم انطباقها على المستدل به، ورأى أن أدلة الفريقين يمكن معارضتها، وأنها متعادلة، ولذلك رجح التوقف[1].

إلا أنه يبدو واضحا أن الراجح هو ما ذهب إليه جمهور العلماء من إفادة خبر التواتر للعلم الضروري، وأن الأدلة لكلا الفريقين ليست متكافئة كما يقول الآمدي.

---

(١) انظر: الأحكام (٢/ ٢٨-٣٤)، إرشاد الفحول ص ٤٦، حاشية البناني على شرح جمع الجوامع (٢/ ١٢٢).

ولذلك قال الشوكاني: «والحق قول الجمهور، للقطع بأنا نجد نفوسنا جازمة بوجود المشاهدات، فالمنكر لحصول العلم الضروري بالتواتر كالمنكر لحصول العلم الضروري بالمشاهدات، وذلك سفسطة، لا يستحق صاحبها المكالمة»[1].

شروط المتواتر

للخبر المتواتر شروط بالنسبة للمخبرين، وشروط بالنسبة للسامعين ومن هذه الشروط ما هو متفق عليه، ومنها ما هو محل خلاف بين العلماء.

أولاً: الشروط المتفق عليه بالنسبة للمخبرين:

١- أن يكونوا عالمين بالخبر لا ظانين.

٢- أن يستند علمهم إلى الحس مشاهدة أو علما.

٣- استواء طرَفَي الخبر ووسطه في شروط قبول الخبر المتقدمة، وفي الشرط الرابع.

٤- أن يبلغوا كثرة إلى الحد الذي يمتنع معه تواطؤهم على الكذب[2].

العدد الذي يحصل به التواتر:

وقد اختلف العلماء في العدد الذي يحصل به التواتر على أقوال كثيرة جداً.

فقيل: خمسة، ولا تكفي الأربعة، لاحتياجهم إلى التزكية فيما لو شهدوا بالزنا، فلا يفيد قولهم العلم.

---

(١) إرشاد الفحول ص ٤٦، وانظر: شرح مختصر ابن الحاجب وحاشية السعد (٢/ ٥٣)، أصول مذهب الإمام أحمد ص ٢٣٥.

(٢) انظر شرح مختصر ابن الحاجب ٢/ ٥٤، حاشية البناني على شرح جمع الجوامع ٢/ ١٢١، أصول مذهب الإمام أحمد ص ٢٣٦.

وقيل: اثنا عشر، بعدد النقباء من بني إسرائيل.

وقيل: عشرون. تمسكا بظاهر آية المصابرة، وهي قوله تعالى:

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَرِّضِ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَى ٱلْقِتَالِ ۚ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ ۚ﴾ [الأنفال: ٦٥].

وقيل: سبعون، على عدد قوم موسى - عليه السلام- الوارد في قوله تعالى: ﴿وَٱخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُۥ سَبْعِينَ رَجُلًا لِّمِيقَٰتِنَا﴾ [الأعراف: ١٥٥].

وقيل: ثلاثمائة وثلاثة عشر على عدد أهل بدر.

وقيل غير ذلك مما لا حصر له[١].

وكل هذه الأقوال، التي تحدد عددا معينا لا دليل عليها، وإنما هو مجرد التماس قرينة تؤيد مذهبه، لا علاقة لها بما يقوله؟

قال الآمدي: «فهي مع اختلافها وتعارضها، وعدم مناسبتها وملاءمتها للمطلوب مضطربة»[٢].

وقال الفتوحي: «وما ذكر من التقديرات تحكم لا دليل عليه»[٣].

فالراجح: أن التواتر لا يتحقق بعدد معين، فإن الوقائع والأخبار تختلف عن بعضها، لما يحف بها من القرائن العائدة إلى الأخبار وإلى المخبرين وأحوالهم، وإلى السامعين واختلاف مداركهم في تقبل الأخبار، وحصول الظن أو العلم بها[٤].

---

(١) انظر مختصر ابن الحاجب والعضد عليه ٢/ ٥٤، نهاية السول ٢/ ٢٧، الإحكام للآمدي / ٢٥، المستصفى ٢/ ١٣٤، ١٣٧، ١٣٨.

(٢) الأحكام (٢/ ٢٦).

(٣) شرح الكوكب المنير (٢/ ٣٣٤).

(٤) انظر: الأحكام للآمدي (٢/ ٣٠).

قال ابن مفلح: «وشرط طوائف من الفقهاء ألا يحويهم بلد، ولا يحصيهم عدد، وهو باطل، لأن أهل الجامع لو أخبروا عن سقوط المؤذن من المنارة، أو الخطيب عن المنبر لكان إخبارهم مفيدا للعلم، فضلا عن أهل البلد»[1].

ثانياً: الشروط المتفق عليها بالنسبة للسامعين:

١ - أن يكون عاقلا، لأن غير العاقل ليس أهلا لقبول الخبر.

٢- ألا يكون عالما بمدلول الخبر قبل ذلك، وإلا كان من قبيل تحصيل الحاصل.

٣- أن يكون خليا عن اعتقاد ما يخالف الخبر، لأن اعتقاده ما يخالفه ينفي تصديقه الجازم به، ولا يجتمع اعتقادان متنافيان عند الإنسان[2].

ثالثاً: الشروط المختلف فيها:

وهناك شروط أخرى اختلفت فيها وجهات النظر، بين معتبر لها أو غير معتبر، منها:

١ - اختلاف أنساب المخبرين وأوطانهم وأديانهم: فذهب بعض العلماء إلى اشتراط ذلك، وهو رأي ضعيف؛ فإنه لا يمتنع حصول العلم بخبر من اتفقت أنسابهم وأوطانهم وأديانهم.

٢- الإسلام والصلاة: واشترط البعض أن يكون المخبرون مسلمين عدولاً؛ لأن الكفر عُرضة للكذب والتحريف، فلا يؤمن قوله.

٣- عدم الإكراه: فقد اشترط بعض العلماء ألا يكون هناك إكراه على

---

(١) تصويب شرح الكوكب المنير (٢ ٢٦) وانظر: الإحكام للآمدي (٢/ ٢٧).

(٢) انظر: الإحكام للآمدي (٢/ ٢٥)، إرشاد الفحول ص ٤٨، أصول مذهب الإمام أحمد ٢٣٨.

الإخبار، فإن أكرهوا على الكذب أمتنع حصول العلم بخبرهم.

٤- وجود المعصوم في خبر التواتر: اشترط الشيعة وابن الراوندي: وجود الإمام المعصوم في خبر التواتر، حيث يرون عصمة أئمتهم. وهذا مخالف لما عليه جمهور المسلمين.

٥- كما اشترط اليهود وجود أهل الذلة والمسكنة في المخبرين، وكل هذه الشروط لا دليل عليها[١].

قال العضد: «والكل فاسد للعلم بحصول العلم بدون ذلك»[٢].

وقال الشوكاني: «ولا وجه لشيء من هذه الشروط»[٣].

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي (٢/ ٢٩)، إرشاد الفحول ص ٤٨، أصول مذهب الإمام أحمد ص ٢٤١-٢٤٢.

(٢) شرح مختصر ابن الحاجب (٢/ ٥٤-٥٥).

(٣) إرشاد الفحول ص ٤٨.

حجية خبر الآحاد

تمهيـــد:

من المتفق عليه أن الخبر المنقول عن رسول الله ﷺ بطريق التواتر مقطوع بنسبته إلى رسول الله ﷺ فأصبح كالمعاين المسموع منه، وبذلك يكون مفيدا لليقين.

أما الخبر الذي لم يبلغ حد التواتر، فلا يكون مقطوعا بنسبته إلى رسول الله ﷺ فلا يفيد اليقين من ناحية الثبوت، إلا أن كلا من المتواتر والآحاد قد يكون قطعيا في دلالته وقد يكون ظنيا.

فالسنة من ناحية الدلالة كالقرآن، منها ما هو قطعي، ومنها ما هو ظني.

أما من ناحية الثبوت: فإنها تختلف عن القرآن، فإنه كله قطعي الثبوت، أما السنة فبعضها قطعي الثبوت، وبعضها ظني[1] وهذا هو الذي جعل العلماء يختلفون فيما يفيده خبر الآحاد من الظن أو العلم، وهذا ما سنوضحه الآن.

وقبل بيان مذاهب العلماء في حجية خبر الآحاد في ينبغي أن نحرر محل النزاع فنقول:

اتفق العلماء على وجوب العمل بخبر الآحاد في الفتوى وفي الشهادة، وفي الحكم، وفي الأمور الدنيوية، كإخبار طبيب أو غيره بمضرة شيء، وكالمعاملات

---

(١) انظر: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوى جـ ٢ ص ٣٦٠ إرشاد الفحول للشوكاني ص ٤٦ ط الحلبي، الإحكام للآمدي جـ ٢ ص ٢٠، ٢١.

ونحوها، والحروب وما أشبه ذلك[1].

فكل هذه الأمور لا خلاف في حجية خبر الواحد فيها، وما عدا ذلك فمحل خلاف.

(١) انظر: شرح تقيح الفصول ص ٣٥٨، حاشية العطار على شرح جمع الجوامع ٢/ ١٤٥، الكفاية للخطيب البغدادي ص ٤٣٢.

مذاهب العلماء
فيما يفيده خبر الآحاد

قبل أن نذكر آراء العلماء في الاحتجاج بخبر الآحاد يجب أن نوضح المذاهب المختلفة فيما يفيده خبر الآحاد من الظن أو العلم، لأن حجيته أو عدم حجيته مبنية على ما يفيده من الدلالة.

وللعلماء في ذلك عدة مذاهب.

المذهب الأول:

أنه يفيد الظن وهو رأي الجمهور من العلماء منهم: الإمام النووي وابن عقيل وابن الجوزى وأبو بكر الباقلانى وأبو حامد الاسفرايينى وابن برهان وفخر الدين الرازي والآمدي وإمام الحرمين وابن الحاجب والسبكي والبيضاوي وأبو الحسين البصري وهو الذي أيده شيخ الإسلام زكريا الأنصاري[1].

المذهب الثاني:

أنه يفيد العلم بذاته، وهو مذهب كثير من علماء الأصول والمحدثين.

قال ابن الصلاح: «ما أسنده البخاري ومسلم يفيد العلم اليقيني والنظري واقع به، خلافا لمن نفى ذلك، محتجا بأنه لا يفيد في أصله إلا الظن، وإنما تلقته الأمة بالقبول لأنه يجب عليهم العمل بالظن والظن قد يخطئ.

---

(١) انظر: تدريب الراوي شرح تقريب النواوي: ١/ ١٣٢، شرح النووي على صحيح مسلم ١/ ٢٠، الإحكام للآمدي ٢/ ٤١ المستصفى ١/ ١٤٢، شرح الكوكب المنير ٢/ ٣٥١، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت٢/ ١٢٣.

قال: وقد كنت أميل إلى هذا وأحسبه قويا ثم بان لي أن المذهب الذي اخترناه أولا هو الصحيح، لأن ظن من هو معصوم من الخطأ لا يخطىء، والأمة في إجماعها معصومة من الخطأ»[١].

وقال أبو الخطاب الحنبلي: «الذي عليه الأصوليون من أصحاب أبي حنيفة والشافعي وأحمد أن خبر الواحد إذا تلقته الأمة بالقبول تصديقا له وعملا به يوجب العلم، إلا فرقة قليلة اتبعوا طائفة من أهل الكلام وأنكروا ذلك.

والأول ذكره أبو إسحاق وأبو الطيب، وذكره عبد الوهاب وأمثاله من المالكية، والسرخسي وأمثاله من الحنفية، وهو الذي عليه أكثر الفقهاء وأهل الحديث والسلف، وأكثر الأشعرية وغيرهم"[٢].

وقال ابن قاضي الجبل:

«مذهب الحنابلة: أن أخبار الآحاد المتلقاة بالقبول تصلح لإثبات أصول الديانات، ذكره القاضي أبو يعلى في مقدمة «المجرد»، والشيخ تقي الدين في عقيدته»[٣].

وحكى ابن عبد البر الإجماع على ذلك[٤].

وقال ابن عبد الشكور: «ويوجب ظنا كأنه اليقين».

---

(١) مقدمة ابن الصلاح: تحقيق الدكتورة عائشة عبد الرحمن، ط دار الكتب، ص ١٤.

(٢) انظر شرح الكوكب المنير: جـ ٢ ص ٣٤٩، ٣٥٠.

(٣) المسودة لآل تيمية: ص ٢٤٧، ٢٤٨.

(٤) المصدر السابق: ص ٢٣٥.

وقال الأنصاري: شارح «مسلم الثبوت»: ويسمى هذا الظن علم الطمأنينة[١].

وفي شرح الكوكب المنير[٢]: «ويفيد الحديث المستفيض المشهور علما نظريا، نقل ذلك ابن مفلح وغيره عن الأستاذ أبي إسحاق وابن فورك وقيل: يفيد القطع».

وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي: «وخبر الواحد إذا تلقته الأمة بالقبول يوجب العلم والعمل سواء عمل به الكل أو البعض وتأوله البعض، لأن تأويلهم له دليل على قبوله»[٣].

وقال ابن حزم: «قال أبو سليمان والحسين بن على الكرابيسي، والحارث بن أسد المحاسبي وغيرهم: إن خبر الواحد العدل، عن مثله، إلى رسول الله ﷺ يوجب العلم والعمل معا، وبهذا نقول. وحصول العلم عندهم مطرد احتفت بالخبر القرائن أم لم تحتف»[٤].

قال الشوكاني: «وقال أحمد بن حنبل: إن خبر الواحد يفيد بنفسه العلم وحكاه ابن حزم في «الأحكام» عن داود الظاهري والحسين بن على الكرابيسي والحارث المحاسبي قال: وبه نقول، وحكاه ابن خويز منداد عن مالك بن أنس،

---

(١) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ٢/ ١١٢، كشف الأسرار للبخاري على أصول البزدوي ٥/ ٢٦٨.

(٢) جـ ٢ ص ٣٤٧.

(٣) انظر اللمع: ص ٤٠ غير أنه خالف ذلك في التبصرة وقال إن أخبار الآحاد لا توجب العلم، انظر ص ٢٩٨ بتحقيق الدكتور محمد حسن هيتو.

(٤) انظر الإحكام: جـ ١ ص ١٠٧.

واختاره وأطال في تقريره، ونقل عن القفال أنه يوجب العلم الظاهر»[1].

فهذه النصوص وغيرها كثير تدل دلالة صريحة على أن خبر الآحاد يفيد العلم بذاته، ولم يفرق هؤلاء العلماء في هذه النصوص بين إفادته للعلم في الأمور الاعتقادية أو الفروع العملية. وهذا ما سنوضحه قريبا.

المذهب الثالث:

أنه يفيد العلم بواسطة القرائن الخارجية وليس بذاته، وهي رواية عن الإمام أحمد وبعض الظاهرية وغيرهم.

جاء في شرح الكوكب المنير[2]: «وقال الموفق وابن حمدان والطوفي وجمع: إنه يفيد العلم بالقرائن. وقال في شرح التحرير: وهذا أظهر وأصح. لكن قال الماوردي: القرائن لا يمكن أن تضبط بعادة. وقال غيره: يمكن أن تضبط بما تسكن إليه النفس، كسكونها إلى المتواتر أو قريب منه، بحيث لا يبقى فيها احتمال عنده».

وفي فواتح الرحموت[3]: «الأكثر أن أهل الأصول، ومنهم الأئمة الثلاثة على أن خبر الواحد إن لم يكن هذا الواحد معصوما نبيا لا يفيد العلم مطلقا سواء احتف بالقرائن أولا. وقيل: يفيد خبر الواحد الغير المعصوم بالقرينة زائدة كانت أو لازمة».

---

(١) إرشاد الفحول: ص ٤٨، ط. الحلبي.

(٢) جـ ٢ ص ٣٤٨.

(٣) جـ ٢ ص ١٢١. وانظر أصول السرخسي جـ ١ ص ٣٢١، الإحكام لابن حزم: جـ ١ ص ١٠٧، وما بعدها.

وفي شرح العضد على مختصر ابن الحاجب[١]: «اختلف في خبر الواحد العدل، هل يفيد العلم أولا؟ والمختار أنه يفيد العلم بانضمام القرائن، وعنى بها الزائدة على ما ينفك التعريف عنه عادة.

وقال قوم: يحصل العلم به من غير قرينة أيضا ثم اختلفوا: فقال أحمد في قول يحصل به العلم بلا قرينة يطرد، أي كلما حصل خبر الواحد حصل العلم. وقال قوم: لا يطرد أي قد يحصل العلم به لكن ليس كلما حصل العلم به، وقال الأكثرون: لا يحصل العلم به لا بقرينة ولا بغير قرينة».

وفي المحلي على جمع الجوامع: «خبر الواحد لا يفيد العلم: إلا بقرينة... وقال الأكثرون: لا يفيد»[٢].

وقال الشوكاني: «الآحاد خبر لا يفيد بنفسه العلم، سواء كان لا يفيده أصلا، أو يفيده بالقرائن الخارجة عنه، فلا واسطة بين المتواتر والآحاد، وهذا قول الجمهور»[٣].

المذهب الرابع:

أنه لا يفيد شيئا حكاه السرخسي ولم ينسبه لأحد[٤] كما حكاه صاحب «شرح التوضيح» بدون نسبة أيضا[٥] وهو رأي ضعيف لا يعول عليه.

---

(١) جـ٢ ص ٥٥، ٥٦.

(٢) حاشية البناني على شرح جمع الجوامع: جـ٢ ص ١٣٠، ١٣١.

(٣) إرشاد الفحول: ص ٤٨، ط الحلبي.

(٤) انظر أصول السرخسي: جـ١ ص ٣٢١.

(٥) شرح التلويح على التوضيح: جـ٢ ص ٣.

خلاصة واستنتاج:

بالتأمل في النقول المتقدمة نرى أن لعلماء الأصول في دلالة خبر الآحاد عدة اتجاهات كلها تدور حول إفادته للظن أو العلم، سواء كان بذاته أو بانضمام قرينة إليه، ونتج عن ذلك الخلاف في حجيته في الأمور الاعتقادية أو عدم حجيته.

والذي يلفت النظر أن أكثر الأصوليين ينقلون الإجماع على عدم حجيته في أمور العقيدة، بناء على أنه يفيد الظن ولا يفيد العلم، وهو أمر لا يتفق مع قواعد البحث والأسس العلمية، وقد رأينا فيما مضى خلاف العلماء حول دلالة خبر الآحاد، وأن الجمهور من العلماء يرون أنه يفيد العلم، سواء كان مجردا أو بقرينة، فكيف ينقل الإجماع مع وجود هذا الخلاف. هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى فإن قضية عدم الاكتفاء بالظن في الأمور الاعتقادية ليس على إطلاقه، وإلا فهناك العديد من الأحكام الاعتقادية قائمة على الظن الذي تدعمه نصوص أخرى، فينبغي أن نوضح مذاهب العلماء في موضوع دلالة خبر الآحاد وحجيته في العقيدة من خلال الأدلة والنصوص الشرعية.

وأيا كان الخلاف فإن المذاهب المتقدمة يستخلص منها مذهبان:

أحدهما: أن خبر الآحاد يفيد الظن.

ثانيهما: أنه يفيد العلم.

وسوف نستدل لهذين المذهبين، ثم نبني عليهما الكلام في حجية خبر الآحاد في العقيدة.

من أدلة القائلين بإفادته الظن:

استدل القائلون بأنه يفيد الظن بأدلة كثيرة، سوف نقتصر على الأهم منها:

أولاً: أن خبر الواحد لو كان مفيدا للعلم لكان العلم حاصلا بنبوة من أخبر بكونه نبيا دون حاجة لمعجزة تدل على صدقه، ولوجب أن يحصل للحاكم العلم بشهادة الواحد ولا احتاج لشاهد آخر، ولا لزكيته.

ثانياً: أن الإنسان يجد من نفسه تزايد الاعتقاد بالخبر كلما زاد المخبرون، ولو كان الخبر الأول مفيدا للعلم لما حصلت الزيادة، لأن العلم لا يقبل الزيادة والنقصان.

ثالثاً: أنه لو حصل العلم بخبر الواحد لكان عاديا، ولو كان عاديا لاطرد كخبر التواتر، واللازم منتف، إذ كثيرا ما يسمع خبر العدل ولا يحصل العلم القطعي.

رابعاً: أنه لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطئة من يخالفه بالاجتهاد، وهو خلاف الإجماع.

خامساً: أنه لو حصل العلم به لأدى إلى تناقض المعلومين إذا أخبر عدلان بأمرين متناقضين، فإن ذلك جائز بالضرورة، بل واقع، واللازم باطل(١).

من أدلة القائلين بأنه يفيد العلم:

استدل القائلون بأن خبر الواحد يفيد العلم بأدلة كثيرة، أوردها الآمدي وابن حزم وغيرهما، منها:

١- من أقوى الأدلة التي ذكرها ابن حزم في هذا المقام قوله: «إن كلام رسول الله ﷺ في الدين كله وحي من عند الله، وأن كل وحي نزل من عند الله

(١) انظر في ا لأدلة: الإحكام للآمدي: جـ ٣ ص ٣٢ وما بعدها، شرح العضد على ابن الحاجب: جـ ٢ ص ٥٦، أصول مذهب الإمام أحمد: ص ٣٥٨.

فهو ذكر منزل، وقد تكفل الله بحفظ الذكر المنزل، وضمن ألا يضيع منه شيء ولا يحرف، ولو جاز شيء من ذلك لكان كلام الله كذبا، وهذا لا يخطر بالبال، فوجب أن يكون الذي جاء به محمد ﷺ محفوظا مبلغا إلى كل من طلبه ولا سبيل إلى اختلاطه بباطل»[١].

٢- أن الأمة قد أجمعت على العمل بخبر الواحد واتباعه، ولولا أنه مفيد للعلم، لما وجب العمل به، لأن الله تعالى نهى عن اتباع الظن فقال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]. كما ذم متبعي الظن في قوله تعالى: ﴿وَمَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ ۖ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [النجم: ٢٨]: فدل ذلك على حرمة اتباع الظن.

٣- أن خبر الواحد لو لم يكن مفيدا للعلم لما أبيح قتل المقر على نفسه بالقتل ولا بشهادة اثنين، ولما وجبت الحدود بأخبار الآحاد، لكون ذلك قاضيا على دليل العقل وبراءة الذمة[٢].

٤- ما ورد عن علي رضي الله عنه أنه قال: «ما حدثني أحد بحديث إلا استحلفته سوى أبي بكر» فقد صدق أبا بكر وقطع بصدقه وهو واحد[٣].

كل ذلك وغيره كثير يدل على أن خبر الآحاد يفيد العلم لارتباطه بالعمل، وفصل أحدهما عن الآخر باطل.

قال الإمام ابن القيم:

---

(١) الإحكام: جـ ١ ص ١٠٧.

(٢) راجع الإحكام للآمدي جـ ٢ ص ٣٥، حاشية البناني على شرح جمع الجوامع جـ ٢ ص ١٣٠.

(٣) المراجع السابقة.

«المطلوب في المسائل العلمية أمران: العلم والعمل.

والمطلوب في العمليات العلم والعمل أيضاً»

ثم قال: «فالمسائل العلمية عملية، والمسائل العملية علمية، فإن التسارع لم يكتف من المكلفين في العمليات بمجرد العمل دون العلم، ولا في العمليات بمجرد العلم دون العمل»[١].

ثمرة الخلاف:

وتظهر ثمرة الخلاف بين القائلين بإفادته للظن أو العلم في حكم منكر خبر الآحاد، فمن قال إنه يفيد الظن قال: إن منكره لا يكفر ولا يفسق، متى كان إنكار الخبر أو جحود صحته لمسوغ شرعي.

أما القائلون بأنه يفيد العلم فقد اختلفوا في الحكم على منكره، فحكم بكفره بعض العلماء مثله في ذلك مثل المنكر لما هو معلوم من الدين بالضرورة، إذا تأيد بالإجماع عليه وتلقته الأمة بالقبول، وحينئذ يكون الحكم على منكره بالكفر ثابتا بالإجماع، لا بمجرد خبر الآحاد لاحتمال معنى الخفاء[٢].

وذهب البعض إلى عدم تكفيره وإنما يعتبر فاسقا، لموضع الخفاء. وقد حقق السرخسي هذا في أصوله حيث قال:

«... بالاتفاق لا يكفر جاحد المشهور من الأخبار».

ثم قال: «إن هذا النوع من الأخبار ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة: جـ ٢ ص ٤٣٠، ٤٣١.

(٢) أصول السرخسي: جـ١ ص ٢٩٢، ٢٩٣، كشف الأسرار: جـ٢ ص ٣٦٧، فواتح الرحموت: جـ ٢ ص ١١١، تيسير التحرير جـ ٣ ٣٧، ٣٨.

١- قسم لا يضلل جاحده ولا يكفر وذلك نحو خبر الرجم.

٢- قسم لا يضلل جاحده، ولكن يخطأ، ويخشى عليه المأثم، وذلك نحو خبر المسح على الخف.

٣- وقسم لا يخشى على جاحده المأثم، ولكن يخطأ، وهو الأخبار التي اختلفت فيها الفقهاء في باب الأحكام»[1].

وأكد ذلك الكمال بن الهمام فقال:

«ولو كان الإجماع على العمل به فلا يكفر لما ذكرنا من موضع الخفاء»[2].

والخلاصة:

أن جاحد خبر الآحاد في الأحكام العملية لا يفسق ولا يكفر لاعتقاد خطأ الراوي، بمعنى أن يكون الجحود بموجب مسوّغ بعيدا عن الهوى، وإلا لأدى الأمر إلى الاستهانة بالسنة وعدم قيام حجيتها نهائيا، ومن أجل هذا قال العلماء: بتخطئة جاحد هذا الخبر، لأنه أنكر صدق خبر رجح صدقه، وهذا غير مقبول، لا سيما وقد قال جمهور الفقهاء والمحدثين – في شأن أحاديث الآحاد – إن ما جاء في «الصحيحين» أو في أحدهما يجوز الاحتجاج به في الأحكام العملية الشرعية من دون بحث، لأنهما التزما الصحة وتلقت الأمة ما فيهما بالقبول، ولكنه يفيد الظن ما لم يكن متواترا، وكذلك ما صححه أحد الأئمة المعتبرين مما كان خارجا عن «الصحيحين».

وكذلك يجوز الاحتجاج بما كان في المصنفات المختصة بجمع الصحيح.

---

(١) أصول السرخسي: جـ١ ص ٢٩٢، ٢٩٣.

(٢) التحرير وشرحه: جـ٢ ص ٢٣٦.

كذلك يجوز الاحتجاج بما صرح أحد الأئمة المعتبرين بحسنه باعتبار أن الحسن يجوز العمل به في الأحكام العملية الشرعية عند الجمهور[١].

رأيي الخاص:

وأرى أن الحكم بالتكفير في مثل هذه القضية لا ينبغي أن يكون على إطلاقه، لأنه ليس بالأمر الهين، وإنما ينبغي أن نفرق بين إنكار خبر لعدم صحته عند من ينكره، وبين من ينكره بعد ثبوت صحته، فإن إنكاره يكون بمثابة إنكار الشرع كله.

وقد رجّح هذه التفرقة إمام الحرمين عند الكلام على حكم منكر الإجماع فقال: «فشا في لسان الفقهاء أن خارق الإجماع يكفر، وهو باطل قطعا، فإن منكر أصل الإجماع لا يكفر، والقول بالتكفير والتبرؤ ليس بالهين» ثم قال: «نعم من اعترف بالإجماع وأقر بصدق المجمعين في النقل، ثم أنكر ما أجمعوا عليه كان هذا التكذيب آيلا إلى الشارع، ومن كذب الشارع كفر»[٢].

والقول الضابط أن من أنكر طريقا في ثبوت الشرع لم يكفر، ومن اعترف بكون الشيء من الشرع ثم جحده منكرا للشرع، وإنكار جزء من الشرع كإنكار كله.

---

(١) انظر: نيل الأوطار للشوكاني: جـ ١ ص ٢٢، ٢٣، ط مصطفى الحلبي، فتاوى الإمام الأكبر الشيخ جاد الحق علي جاد الحق: ص ٢٥، ٢٦، ملحق مجلة الأزهر لشهر رجب ١٤١٢هـ.

(٢) البرهان لإمام الحرمين: جـ١ ص ٧٢٤، ٧٢٥، طبعة قطر، تحقيق الدكتور عبد العظيم الديب.

الأدلة على حجية خبر الآحاد

أولاً: من القرآن الكريم:

١- قول الله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢].

ووجه الدلالة من هذه الآية أن الله تعالى أوجب الحذر وعدم الإقدام على ما يوجب العقاب بقول الطائفة المتفقهة، والطائفة واحد أو اثنان، فكان خبر الواحد واجب القبول وهو المدعى[1].

قال الآمدي في وجه الدلالة:

«**الأول**: أن لفظ الطائفة قد يطلق على عدد لا ينتهي إلى حد التواتر، كالاثنين والثلاثة وعلى العدد المنتهي إلى حد التواتر، والأصل في الإطلاق الحقيقة، ويجب اعتقاد اتحاد المسمى نفيا للتجوز والاشتراك عن اللفظ، والقدر المشترك لا يخرج عن العدد القليل، وما لازمه فكان هو المسمى.

الثاني: أن الثلاثة فرقة، فالطائفة الخارجة منها إما واحد أو اثنان.

الثالث: أنه لا يخلو إما أن يكون المراد من لفظ الطائفة التي وجب عليها الخروج للتفقه والإنذار العدد الذي ينتهي إلى حد التواتر أو مادونه، لا جائز أن يقال بالأول، وإلا لوجب على كل طائفة وأهل بلدة إذا كان ما دونهم لا ينتهون

(١) انظر تفسير القرطبي: ص ٢١٢٢، ط الشعب.

إلى حد التواتر أن يخرجوا بأجمعهم للتفقه والإنذار، وذلك لا قائل به في عصر النبي ﷺ ولا في عصر من بعده، فلم يبق غير الثاني، وإذا ثبت أن إخبار العدد الذي لا ينتهي إلى حد التواتر حجة موجبة في هذه الصورة، لزم أن يكون حجة في غيرها ضرورة أن لا قائل بالفرق، وذلك هو المطلوب»[1].

٢- كما استدلوا بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوْمَۢا بِجَهَٰلَةٍ فَتُصْبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَٰدِمِينَ﴾ [الحجرات: ٦].

قال القرطبي:

«في هذه الآية دليل على قبول خبر الواحد إذا كان عدلاً، لأنه إنما أمر فيها بالتثبت عند نقل خبر الفاسق، ومن ثبت فسقه بطل قوله في الأخبار إجماعاً، لأن الخبر أمانة، والفسق قرينة يبطلها»[2].

ومما يؤكد هذا المعنى سبب ورود الآية:

روى الواحدي أنها نزلت في الوليد بن عقبة بن أبي معيط، بعثه رسول الله ﷺ إلى بني المصطلق مصدقا[3]. وكان بينه وبينهم عداوة في الجاهلية، فلما سمع القوم به تلقوه تعظيما لله تعالى ولرسوله، فحدثه الشيطان أنهم يريدون قتله فهابهم فرجع من الطريق إلى رسول الله ﷺ وقال: إن بني المصطلق قد منعوا صدقاتهم، وأرادوا قتلي، فغضب رسول الله ﷺ وهَمّ أن يغزوهم. فبلغ القوم رجوعه، فأتوا رسول الله ﷺ وقالوا: سمعنا برسولك فخرجنا نتلقاه ونكرمه ونؤدي إليه ما قبلنا من حق الله تعالى، فبدا له في الرجوع، فخشينا أن يكون إنما

---

(١) انظر الإحكام: جـ ٢ ص ٥٦، ٥٧.

(٢) الجامع لإحكام القرآن: ص ٦١٣٢، طـ الشعب.

(٣) مصدقاً: أي لجمع الصدقات، وهي الزكاة.

رده من الطريق بكتاب جاءه منك بغضب غضبته علينا، وإنا نعوذ بالله من غضبه وغضب رسوله. فأنزل الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ يعني الوليد بن عقبه»[1].

وإذ كان سبب نزول الآية واردا في بعض الفروع فإنه لا فرق بين الأصول والفروع من حيث الاستدلال.

قال الإمام ابن القيم:

«المطلوب في المسائل العلمية أمران: العلم والعمل، والمطلوب في العمليات العلم والعمل أيضاً وهو حب القلب وبغضه، حبه للحق الذي دلت عليه وتضمنته، وبغضه للباطل الذي يخالفه، فليس العمل مقصوراً على عمل الجوارح، بل أعمال القلوب أصل لعمل الجوارح وأعمال الجوارح تبع، فكل مسألة عملية فإنه يتبعها إيمان القلب وتصديقه وحبه، وذلك عمل بل هو أصل العمل، وهذا مما غفل عنه كثير من المتكلمين في مسائل الإيمان حيث ظنوا أنه مجرد التصديق دون الأعمال، وهذا من أقبح الغلط وأعظمه، فإن كثيرا من الكفار كانوا جازمين بصدق النبي ﷺ غير شاكين فيه، غير أنه لم يقترن بذلك التصديق: عمل القلب من حب ما جاء به والرضا به وإرادته، والموالاة له والمعاداة عليه، فالمسائل العلمية عملية، والمسائل العملية علمية، فإن الشارع لم يكتف من المكلفين في العلميات بمجرّد العمل دون العلم ولا في العمليات بمجرد العلم دون العمل»[2].

---

(١) أسباب النزول للواحدي ٤١٢، ٤١٣، ط دار القبلة تحقيق السيد أحمد صقر، وانظر تفسير القرطبي ١٦/ ٣١١، ط دار الكتب المصرية. مختصر الصواعق المرسلة (٢/ ٤٣١،٤٣٠)

(٢) مختصر الصواعق المرسلة (٢/ ٤٣٠، ٤٣١).

إلى غير ذلك من الآيات التي يدل ظاهرها على حجية خبر الآحاد، والتي لا مجال لحصرها هنا.

ثانياً: من السنة:

وكما دل القرآن الكريم على حجية خبر الآحاد، فقد دلت السنة على ذلك أيضا.

ومن الأحاديث الدالة على ذلك:

١- عن زيد بن ثابت ﷺ أن النبي ﷺ قال: «**نضّر الله امرأ سمع منا حديثاً فحفظه حتى يبلغه غيره، فربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه، وربّ حامل فقه وليس بفقيه**»[1].

٢- وكان ﷺ يرسل أصحابه إلى الآفاق فرادى، فقد بعث أبا بكر ﷺ والياً على الحد سنة تسع من الهجرة، فعلم الناس مناسكهم، وأخبرهم بما قاله رسول الله ﷺ. كما بعث علي بن أبي طالب ﷺ في تلك السنة فقرأ على الحجيج سورة براءة. وبعث معاذ بن جبل إلى اليمن، وأمره أن يقاتل بمن أطاعه من عصاه، ويعلمهم ما فرض الله عليهم، ويأخذ منهم ما وجب عليهم، إلى آخر هذه البعوث التي تدل على أن خبر الواحد حجة[2].

---

(١) رواه أبو داود والترمذي وابن ماجة. انظر: سنن أبي داود (٢/ ٢٨٩)، وتحفة الأحوذي (٧/ ٤١٦)، سنن ابن ماجه (١/ ٦٤).

(٢) انظر: الرسالة، ص ٤١١-٤١٩، الإحكام للآمدي (٢/ ٦٤ وما بعدها).

ثالثاً: إجماع الصحابة:

فقد تواتر عن الصحابة - رضي الله تعالى عنهم- في وقائع كثير العمل بخبر الواحد، وهذه الوقائع تفيد الإجماع على وجوب العمل به، فإنهم كثيرا ما كانوا يتركون آراءهم إذا نقل لهم خبر عن رسول الله ﷺ فمن ذلك:

١- روى مالك عن ابن شهاب عن عثمان بن إسحاق بن خرشة عن قبيصة بن ذؤيب قال: جاءت الجدة إلى أبي بكر رضي الله تعالى عنه تسأله ميراثها، فقال لها: مالك في كتاب الله شيء، ولا علمت لك في سنة رسول الله ﷺ شيئا فارجعي حتى أسأل الناس، فسأل الناس: فقال المغيرة بن شعبة: حضرت رسول الله ﷺ أعطاها السدس، فقال أبو بكر هل معك غيرك؟ فقام محمد بن مسلمة الأنصاري فقال مثل ما قال الغيرة، فأنفذه لها أبو بكر، ثم جاءت الجدة الأخرى إلى عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه تسأله ميراثها، فقال: ما لك في كتاب الله شيء، وما القضاء الذي بلغنا أن رسول الله ﷺ قضى به إلا لغيرك وما أنا بزائد في الفرائض ولكن هو ذلك السدس، فإن اجتمعتما فيه فهو لكما وأيتكما خلت فهو لها[1].

٢- عن سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار قال: سمعت بجالة قال: لم يكن عمر أخذ من المجوس الجزية حتى شهد عبد الرحمن بن عوف أن رسول

(١) قال الشوكاني: رواه الخمسة إلا النسائي، وصححه الترمذي ولم يرو النسائي هذا الحديث، ولعل المصنف رآه في السنن الكبرى للنسائي التي لم تطبع بعد، والحديث، رواه مالك وأحمد وأبو داود والترمذي وابن ماجه وابن حبان والدارمي عن قبيصة بن ذؤيب.
انظر: مسند أحمد ٥/ ٣٢٧، والموطأ ٢/ ٥١٣، سنن أبي داود: ٢/ ١٠٩، تحفة الأحوذي ٦/ ٢٧٨، سنن ابن ماجة ٢/ ٩١٠، سنن الدارمي: ٢/ ٣٥٩، نيل الأوطار ٦/ ٦٧.

الله ﷺ أخذها من مجوس هجر[١].

٣- واستشار عمر ﷺ الناس في الجنين. فقال المغيرة: «قضى فيه رسول الله ﷺ بغرة: عبد أو أمة، فقال: لتأتين بمن يشهد معك، فشهد له محمد بن مسلمة»[٢].

٤- وكان عمر رضي الله عنه لا يورث المرأة من دية زوجها حتى أخبره الضحاك «أن رسول الله كتب إليه أن يورث امرأة أشيم[٣] من دية زوجها»[٤].

---

(١) الحديث رواه البخاري وأحمد وأبو داود والترمذي والشافعي ومالك عن عبد الرحمن بن عوف وغيره.
(انظر: صحيح البخاري، ٢/ ٢٠٠، مسند الإمام أحمد، ١/ ١٩١، سنن أبي داود: ٢/ ١٥٠، تحفة الأحوذي، ٥/ ٢١١، الموطأ، ١/ ٢٧٨، نيل الأوطار: ٨/ ٦٣، تخريج أحاديث البزدوي، ص ١٥٦، بدائع المنن: ٢/ ١٢٦).

(٢) رواه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة عن أبي هريرة، ورواه البخاري ومسلم وابن ماجه وأحمد والدرامي عن المغيرة بن شعبة عن عمر. ورواه ابن حبان وغيره عن ابن عباس، ورواه مالك مرسلا. (انظر: صحيح البخاري، ٤/ ١٩٣، صحيح مسلم ٣/ ١٣٠٩، ١٣١١، سنن أبي داود: ٢/ ٤٩٧، تحفة الآحوذي، ٤/ ٦٦٦، سنن النسائي: ٨/ ٤٢، سنن ابن ماجه، ٢/ ٨٨٢، نيل الأوطار ٧/ ٧٨، الوطأ: ٢/ ٨٥٥، سنن الدارمي، ٢/ ١٩٦، مسند الإمام أحمد، ٤/ ٢٤٤، ٣٥٣، المنتقى للباجى: ٧/ ٧٩).

(٣) هو أشيم الضبابي، بكسر المعجمة الأولى، قتل في عهد النبي ﷺ خطأ، وهو صحابي، فأمر رسول الله ﷺ الضحاك بن أبي سفيان أن يورث أمرأته من ديته. (انظر: الإصابة، ١/ ٥٣، الاستيعاب، ١/ ١١٥، تهذيب الأسماء، ١/ ١٢٣).

(٤) رواه مالك وأحمد وأبو داود والترمذي وصححه، كما رواه ابن ماجه وأبو يعلى. (انظر: الموطأ، ٢/ ٨٦٦، مسند أحمد، ٣/ ٤٥٢، سنن أبي داود، ٢/ ١١٧، تحفة الأحوذي: ٤/ ٦٧٤، سنن ابن ماجة، ٢/ ٨٨٣، نيل الأوطار: ٦/ ٨٤، ٨٥، سنن الدرامي ٢/ ٣٧٧٩.

٥- وكان زيد من ثابت يرى أن لا تصدر الحائض حتى تطوف بالبيت فقال له ابن عباس: «سل فلانة الأنصارية، هل أمرها رسول الله ﷺ؟ فأخبرته، فرجع زيد، وهو يضحك، فقال لابن عباس: ما أراك إلا صدقت»[1].

رابعاً: المعقول:

كذلك استدلوا على حجية الآحاد بالمعقول على النحو التالي:

أولاً: أن العمل بخبر الواحد يقتضي دفع ضرر مظنون فكان العمل به واجباً، لأن العدل إذا أخبر عن رسول الله ﷺ أنه أمر بكذا، حصل ظن أنه وجد الأمر وأنا لو تركناه لصرنا إلى العذاب. وبهذا الدليل استدل ابن سريج ومتابعوه على وجوب العمل به عقلا.

ونقول: سبب الاضطرار إلى العمل به، أما في الشهادات والفتوى والأمور الدنيوية كالإذن في دخول الدار ونحوها فظاهر، فإنه يشق على الناس الرجوع في ذلك ونحوه إلى الأخبار المتواترة ووقوفهم عندها، وقد وقع الاتفاق على ذلك بين جميع العلماء.

وأما في الأحكام الشرعية فلأن النبي ﷺ بعث ليعلمها الناس، وهو ﷺ مبعوث لجميع الناس، مضطر إلى تبليغ الناس كلهم تلك الأحكام،

---

(١) رواه مسلم في صحيحة: ٢/ ٩٦٤.

وروى البخاري ومسلم وأحمد وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة وابن حبان والدرامي عن عائشة وعمر وابن عمر وابن عباس رضي الله عنهم (أن الحائض تقضي المناسك كلها إلا الطواف، وأن لحائض تنفر قبل أن تودع).

(انظر: صحيح البخاري، ١/ ٣٠٣، صحيح مسلم ٢/ ٩٦٤، سنن أبي داود: ١/ ٤٦٢، تحفة الأحوذي، ٤/ ١٣، سنن النسائي، ١/ ١٦٠، سنن ابن ماجة: ٢/ ٢١، نيل الأوطار، ٥/ ٥٢، مسند أحمد، ٦/ ١٧٧، سنن الدارمي: ٢/ ٧٢).

وليس يمكنه ذلك بمشافهة الجميع، فلابد من بعث الرسل إليهم بالتبليغ، وليس عليه أن يسير إلى كل بقعة عددا متواترا، فلزم بالضرورة أن التبليغ يكون بأخبار الآحاد.

ويلزم من ذلك وجوب العمل بها، وإلا لم يلزم المبعوث إليهم العمل بما يقول الرسل، فتبطل فائدتهم(١).

ثانياً: أن الخبر يصير حجة بصفة الصدق، والخبر يحتمل الصدق والكذب، وبالعدالة بعد أهلية الإخبار يترجح الصدق، وبالفسق يترجح الكذب، فوجب العمل برجحان الصدق ليصير حجة للعمل، ويعتبر احتمال السهو والكذب لسقوط علم اليقين، وهذا لأن العمل صحيح من غير علم اليقين.

ألا ترى أن العمل بالقياس صحيح بغالب الرأي، وعمل الحكام بالبينات صحيح بلا يقين، فكذلك هذا الخبر من العدل يفيد علما بغالب الرأي وذلك كاف للعمل(٢).

فكل ما تقدم من الأدلة النقلية والعقلية يدل دلالة ظاهرة على أن خبر الآحاد يدل على وجوب العلم والعلم معا، دون تفرقة بين عقيدة وغيرها وحملها على نوع دون نوع لا دليل عليه، وقد سبق أن قلنا: إن العلم والعمل قرينان لا ينفك أحدهما عن الآخر، فكل حكم شرعي عملي تقترن به عقيدة ترجع إلى الإيمان، وهذا ما يلمسه المسلم في آيات القرآن الكريم وأحاديث الرسول ﷺ.

قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ

---

(١) البحر المحيط الزركشي: جـ ٤ ص ٢٦٠.

(٢) انظر أصول البزدوي: جـ٢ ص ٣٧٥، بحوث في السنة المطهرة، جـ ٢ ص ١٦٧.

عَمَلًا﴾ [سورة الكهف: ٣٠].

وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّٰتُ ٱلْفِرْدَوْسِ نُزُلًا﴾ [الكهف: ١٠٧].

وقال تعالى: ﴿وَٱلْعَصْرِ ۝١ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ﴾ [سورة: العصر].

وفي الحديث الذي رواه أنس: «ليس الإيمان بالتمني ولا بالتحلي، ولكن هو ما وقر في القلب وصدقه العمل»[1].

فالعقيدة هي الأصل الذي تبنى عليه الشريعة، والشريعة أثر تستتبعه العقيدة، ومن ثم فلا وجود للشريعة إلا بوجود العقيدة، كما لا ازدهار للشريعة إلا في ظل العقيدة، ذلك أن الشريعة بدون العقيدة علو ليس له أساس، فالإسلام يحتم تعانق الشريعة والعقيدة، بحيث لا تنفصل إحداهما عن الأخرى، على أن تكون العقيدة أصلا يدفع إلى الشريعة، والشريعة تلبية لانفعال القلب بالعقيدة، وقد كان هذا التعانق طريق النجاة والفوز، بما أعد الله لعباده المؤمنين.

وعليه فمن آمن بالعقيدة وألغى الشريعة، أو أخذ الشريعة وأهدر العقيدة، لا يكون مسلما عند الله، ولا سالكا في حكم الإسلام سبيل النجاة[2].

---

(١) رواه ابن النجار والديلمي في الفردوس. انظر الفتح الكبير: جـ ٣ ص ٥٧.

(٢) الإسلام عقيدة وشريعة للشيخ محمود شلتوت: ص ٩-١١.

المرسل وحكمه

المرسل في اللغة: المطلق عن التقييد.

وفي اصطلاح المحدثين: قول غير الصحابي في كل عصر: قال النبي ﷺ كذا. وخصه أكثر المحدثين بالتابعي، سواء كان من كبارهم، وهو في لقي جماعة كثيرة من الصحابة، كسعيد بن المسيب، وعلقمة بن قيس النخعي، وأبي مسلم الخولانى وغيرهم، أو من صغارهم، وهو من لم يلق من الصحابة إلا القليل، مثل يحيى بن سعيد الإنصارى، وأبي حازم وابن شهاب.

وقيل ما كان من صغار التابعين لا يسمى مرسلا، بل منقطعا، لكثرة الوسائط، لغلبة روايتهم عن التابعين.

وقيل: المرسل: ما سقط من إسناده واحد أو أكثر، سواء في ذلك الصحابي وغيره فيتحد مع المسمى بالمنقطع بالمعنى الأعم[1].

أما عند علماء الأصول: فهو قول العدل الثقة من غير الصحابة: قال رسول الله ﷺ كذا، سواء كان من التابعين أو من تابعي التابعين أو ممن بعدهم[2].

ويرى الشوكاني أن الخلاف بين تعريف المحدثين والأصوليين خلاف

---

(١) انظر: اللمع ص ٤١، الحدود للباجى ص ٦٣ ، الكفاية ص ٢٠، أصول الحديث ٣٣٩، إرشاد الفحول ص ٦٤.

(٢) انظر: الإحكام للآمدي ٢/ ١٢٣، كشف الأسرار للبخاري ٣/ ٢، شرح الكوكب المنير ٢/ ٥٧٤، وما بعدها.

لفظي مبني على الاصطلاح، ولا مشاحة فيه، بينما يرى الآمدي والغزالي وابن الحاجب وغيرهم أن الخلاف بينهما خلاف معنوي، وذلك عرفوه بتعريف الفقهاء والأصوليين، ثم بينوا اختلاف العلماء في حجتيه.

آراء العلماء في العمل بالمرسل

اختلف العلماء في حجية المرسل على عدة مذاهب:

المذهب الأول: أنه حجة، مثل مراسيل الصحابة، وهو رأي الإمام أحمد وأصحابة، والحنفية، والمالكية، والمعتزلة، وحكاه الإمام الرازي في «المحصول» عن الجمهور واختاره الآمدي وغيره[1].

واستدلوا على ذلك:

أولاً: ثبت من أحوال الصحابة والتابعين أنهم كانوا يرسلون الأحاديث، ويعملون بها من غير توقف في قبولها.

فأرسل من الصحابة الكثير مثل ابن عباس رضي الله عنهما، حيث روى حديث: «إنما الربا من النسيئة». فلما سئل عنه قال: رويته عن أسامة بن زيد.

كما أرسل أبو هريرة رضي الله عنه حديث: «من أصبح جنباً فلا صوم له» فلما سئل عنه قال: رويته عن الفضل بن عباس.

كما أرسل من التابعين: إبراهيم النخعي، وابن المسيب، والشعبي وغيرهم. ذكر ابن جرير الطبري أن التابعين أجمعوا بأسرهم على قبول المراسيل، ولم يأت عن أحد إنكارها إلى رأس المائتين[2].

---

(١) انظر الإحكام للآمدي ٣/ ١٢٣، نهاية السول ٢/ ٢٢٥، شرح الكوكب المنير ٢/ ٥٧٦-٥٧٧.

(٢) انظر صحيح مسلم ١/ ١٢، كشف الأسرار ٣/ ٤، شرح الكوكب المنير ٢/ ٥٧٧، إرشاد الفحول ص ٦٥.

قال ابن عبد البر: «كان ابن جرير، يعني أن الشافعي أول من أبى قبول المرسل».

ويرد على قول الطبري بما نقله الإمام مسلم في مقدمة «صحيحه» عن ابن عباس أنه لم يقبل مرسل التابعين، وما نقله عن ابن سيرين وغيره في المرسل، وما نقله الحاكم عن سعيد بن المسيب ومالك بن أنس وغيرهم بعدم حجية المرسل[١].

ثانياً: أن العدل الثقة متى قال: قال رسول الله ﷺ كذا، فقد جزم بنسبة الخبر إليه ﷺ وجزمه بالنسبة يقتضي - باعتبار الظاهر- كونه عالماً أو ظاناً بأن الرسول ﷺ قد قاله، وحينئذ يجب قبول خبره لوجود المقتضي وعدم المعارض.

ونوقش هذا الدليل بأن جزم الراوي بنسبة الخبر إلى الرسول ﷺ مرجعه إلى سماعه من الغير الذي ظن عدالته باعتبار ما ظهر له، وقد يكون الغير متصنعاً في عدالته، فلا تزال عدالة من أرسل الراوي عنه غير معلومة فلا يقبل خبره[٢].

إلا أن ذلك بعيد الاحتمال عن الرواة الذين وهبوا حياتهم لنقل حديث رسول الله ﷺ والرحلة في طلبه.

المذهب الثاني: أن المرسل ليس بحجة مطلقاً.

وهي رواية ثانية عن الإمام أحمد.

قال ابن عبد البر: هو قول أهل الحديث[٣].

وقال ابن الصلاح: هو المذهب الذي استقر عليه رأي أهل الحديث ونقاد الأثر[٤].

---

(١) صحيح مسلم ١/ ١٢، معرفة علوم الحديث ص ٢٥ وما بعدها، توضيح الأفكار ١/ ٢٩٢.

(٢) أصول الفقه للشيخ زهير ٣/ ١٧١.

(٣) شرح الكوكب المنير ٢/ ٥٧٧، إرشاد الفحول ص ٦٤.

(٤) مقدمة ابن الصلاح ص ٢٦.

ونقل عن الإمام الشافعي، والإمام الرازي والبيضاوي أن المسلم لا يقبل إلا إذا تأكد بما يرجح صدق الراوي، وذلك يكون بواحد من ستة أمور:

١- أن يكون من مراسيل الصحابة.

٢- أن يسنده راو آخر غير الذي أرسله.

٣- أن يرسله راو آخر يروي عن شيوخ الراوي الأول.

٤- أن يعضده قول أكثر الأمة.

٥- أن يعضده قول صحابي.

٦- أن يكون المرسل ممن عرف عنه أنه لا يرسل إلا عمن يقبل قوله[1].

واستدل أصحاب هذا المذهب بأن عدالة الراوي شرط في قبول خبره، ومن أرسل عنه الراوي لم تعرف عدالته، فلا موجب لقبول خبره، فإذا انضم إليه واحد من الأمور الستة السابقة ترجح جانب الصدق على جانب الكذب، فيتحقق المقتضي للقبول.

ونوقش هذا الدليل من وجهين:

أولاً: عدم التسليم بأن عدالته غير متحققة، فإن الرواية عنه تعديل له، فوجب قبول خبره.

ثانياً: أن إسناد الحديث إلى النبي ﷺ يقتضي صدق المرسل، لأن إسناد الكذب إلى الرسول ﷺ ينافي عدالة الراوي، ومتى ترجح جانب الصدق على جانب الكذب وجب قبول الخبر لوجود المقتضي لقبوله[2].

---

(١) انظر الرسالة ص ٤٧١ وما بعدها، الإحكام للآمدي ٢/ ١٢٣، نهاية السول ٢/ ٣٢٤ أصول الفقه للشيخ زهير ٣/ ١٦٦-١٦٧.

(٢) انظر نهاية السول ٢/ ٣٢٤، مناهج العقول ٢/ ٣٢٦، أصول الفقه للشيخ زهير ٣/ ١٦٧-١٦٨.

وأجيب عن المناقشة الأولى: بأن الرواية إنما تكون تعديلا للراوي إذا عرف أنه لا يروي إلا عن العدل.

وعن المناقشة الثانية: بأنا لا نسلم أن الإسناد يقتضي الصدق، غاية ما يفيده هو أن الراوي سمع هذا الحديث يرويه غيره عن الرسول ﷺ، وهذا الغير لا يعلم حاله، فلابد من التحري في قبول خبره[١].

المذهب الثالث: يقبل من أئمة النقل، ولا يقبل من غيرهم، وهو الذي رجحه ابن الحاجب.

واحتج أصحاب هذا المذهب: بأن أئمة النقل قد توفرت فيهم الثقة، وعرفت عنهم العدالة. فإذا أرسلوا قبلت مراسيلهم بخلاف غيرهم[٢].

ويمكن مناقشة هذا الدليل: بأنه لا وجه لهذه التفرقة، بعد تحقق العدالة في الجميع.

المذهب الرابع: قبول مراسيل العصور الثلاثة: عصر الصحابة، والتابعين وتابعيهم. وهو اختيار عيسى بن أبان من الحنفية.

واستدل على مذهبه هذا: بأن أصحاب هذه القرون قد شهد لهم الرسول ﷺ بالعدالة حيث قال ﷺ: «**خير القرون قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم...**» الحديث.

والواقع أن هذا المذهب إنما هو نفس المذهب الثالث، لأن أئمة النقل هم أهل العصور الثلاثة.

ولذلك قال ابن السبكي: «وليس مذهبنا مغايرا لرأي ابن أبان، كما توهمه

---

(١) أصول الفقه للشيخ زهير (٣/ ١٦٨).

(٢) الإبهاج للسبكي (٢/ ٣٧٧).

بعض الشارحين»[1].

ويبدو أن الراجح في هذه المسألة: هو ما ذهب إليه الإمام الشافعي ومن معه، من قبول المراسيل إذا انضم إليها ما يؤكدها - كما تقدم- فهو مذهب وسط.

ويتفرع على ذلك: أن الراوي إذا أرسل الخبر مرة، وأسنده مرة أخرى، أو وقفه مرة، ورفعه مرة أخرى، فلا يقدح ذلك في قبول روايته، عند جمهور العلماء.

أما إذا كان الراوي من شأنه الإرسال، ولكنه أسند حديثا في بعض الأحوال، خلاف ما أرسله، فهل يقبل قوله فيما أسنده أو لا؟

للعلماء في ذلك رأيان:

أحدهما: يقبل قوله فيما أسنده، لأن شرط القبول، وهو الإسناد مع العدالة قد تحقق.

الرأي الثاني: عدم قبول قوله، لا في المسند ولا في المرسل، لأن إهماله لمن روى عنهم دليل على علمه بضعفهم، ولو علم عدالتهم لصرح بأسمائهم.

ويمكن أن يجاب عن ذلك: بأن الترك قد يكون لنسيان اسمه، أو للاختصار.

وقد رجح الإمام الشافعي قبول قوله فيما إذا قال: حدثني أو سمعت، ولا يقبل ما يأتي فيه بلفظ موهم[2]. والله أعلم.

(١) أخرجه البخاري في اول كتاب الفضائل، ومسلم في فضائل الصحابة وأحمد في المسند ٤/ ٤٤٠،٤٣٦،٤٢٧،٤٢٦. (انظر: الإبهاج ٢/ ٣٧٧، أصول الفقه للشيخ زهير ٣/ ١٧١).

(٢) انظر: الإبهاج (٢/ ٣٨٢).

الفصل الثالث

في الإجماع

وفيه عدة مباحث

المبحث الأول

في

تعريف الإجماع وأركانه

تعريفه في اللغة:

الإجماع في اللغة يطلق على معنيين:

أحدهما: العزم على الشيء والتصميم عليه، يقال: أجمع فلان على الأمر، أي: عزم عليه. ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوٓا۟ أَمْرَكُمْ وَشُرَكَآءَكُمْ﴾ [يونس: ٧١]. أي: اعزموا أمركم وادعوا شركاءكم ودبروا ما تريدون.

ومثله قوله تعالى: ﴿وَأَجْمَعُوٓا۟ أَن يَجْعَلُوهُ فِى غَيَٰبَتِ ٱلْجُبِّ﴾ [يوسف: ١٥]. أي عزموا.

ومنه قوله ﷺ: «**من لم يجمع الصيام من الليل فلا صيام له**»[١]. أي لم يعزم ولم ينو الصيام قبل طلوع الفجر[٢].

ثانيهما: الاتفاق. يقال: أجمع القوم على كذا، أي: اتفقوا عليه. وهذا المعنى

(١) رواه أحمد وأبو داود والترمذي والنسائي، وابن خزيمة وابن حبان مرفوعا. انظر: جامع الأصول ٧/ ١٨٦، نيل الأوطار ٤/ ٢١٩.

(٢) والمراد بذلك: الصيام الواجب، كصوم رمضان، أو قضائه، وصوم النذر، والكفارة، وفدية الحج. أما الصوم المندوب: فلا يشترط فيه ذلك، بل يصح نيته قبل الزوال، بشرط ألا يتقدمها ما ينافي الصيام. انظر: الفقه على المذاهب الأربعة (١/ ٤٦٢) ط. قطر.

يحتاج إلى التصميم - أيضاً- والفرق بينه وبين المعنى الأول:

أن الأول يصح من الواحد فقط، أما الثاني فلابد فيه من متعدد، ومنه قوله ﷺ: «**لا تجتمع أمتي على ضلالة**»[١] أي لا يتفقون على شيء باطل.

قال ابن برهان، وابن السمعاني: «الأول، أي العزم أشبه باللغة، والثاني، أي الاتفاق، أشبه بالشرع»[٢].

وقد أجاب عن ذلك الشوكاني فقال: «ويجاب عنه: بأن الثاني ولئن كان أشبه بالشرع، فذلك لا ينافي كونه معنى لغويا، وكون اللفظ مشتركا بينه وبين العزم».

قال أبو علي الفارسي: يقال: «أجمع القوم إذا صاروا ذوى جمع، كما يقال، ألبن، وأتمر، إذا صار ذا لبن وتمر»[٣].

تعريف الإجماع في الاصطلاح:

لعلماء الأصول خلاف طويل في تعريف «الإجماع» وتحديد مفهومه تحديداً دقيقاً. وهذا الخلاف ناشئ عن اختلافهم في الشروط التي يرى بعضهم تحققها في الإجماع.

١- عرّفه الإمام الغزالي بأنه: «اتفاق أمة محمد ﷺ خاصة على أمر من الأمور الدينية»[٤]. تمشياً مع مذهبه في تصور دخول العوام في الإجماع، فيرى دخولهم فيما علم من الدين بالضرورة، وهو كل ما يشترك في إدراكه العوام

---

(١) وفي رواية: «لا تجمع أمتي على خطأ»، و لم يكن الله ليجمع هذه الأمة على خطأ، وسيأتي تخريجه قريبا.

(٢) إرشاد الفحول ص ٧١ ط، الحلبي.

(٣) المرجع السابق. وانظر: كشف الأسرار للبزدوي (٣/ ٢٢٦).

(٤) المستصفى (١/ ١١٠).

والخواص، كالصلوات الخمس، ووجوب للصيام، والزكاة، والحج، لأنهم داخلون تحت مضمون كلمة «الأمة» في قوله- عليه الصلاة والسلام-: «**لا تجتمع أمتي على ضلالة**» أو «على خطأ».

أما ما يختص بإدراكه خواص الأمة، وهم العلماء، فإنه لا يرى إدخالهم في المجمعين، لأن العامي ليس أهلا لطلب الصواب في حكم مسألة من المسائل، فهو كالصبي والمجنون في نقصان الأهلية.

ثم إن الصحابة - رضي الله عنهم- في صدر الإسلام أجمعوا على أنه لا عبرة بالعوام في مسائل الإجماع في القضايا الفقهية[١].

كذلك خلا التعريف من قيد «في عصر من العصور» وهو قيد لابد منه حتى لا يفهم أنه لا يكون هناك إجماع إلا بعد اتفاق جميع المجتهدين إلى يوم القيامة، وهذا معناه: عدم تحقق إجماع أبدا، وهذا باطل.

وقد أجاب العلماء على هذه الاعتراضات، وحاولوا تصحيح هذا التعريف، وحمل كلام الإمام الغزالي على ما يوافق كلام الجمهور[٢].

لكن الذي نراه راجحا - في هذا المقام- هو أنه لا يصح إدخال العوام فيما هو من شأن اختصاص أهل النظر والمعرفة والفقه.

كذلك إدخال العوام في الأمور المعلومة في الدين بالضرورة، لا معنى له، لأن هذه الأمور ثابتة بأدلة نصية، من القرآن والسنة، فلا تحتاج إلى إجماع.

---

(١) الوسيط في أصول الفقه للدكتور وهبه الزحيلي ص ٤٢-٤٣ نقلا عن محاضرات في أصول الفقه للإسناد الدكتور محمد الزفزاف ص ٤.

(٢) راجع: العضد في شرح المختصر (٢/ ٢٩)، كشف الأسرار على أصول البزدوي (٣/ ٢٢٦-٢٢٧)، روضة الناظر وجنة المناظر ص ٦٨.

كما أن الإجماع في حياة رسول الله ﷺ لا اعتبار له، لأن الحجة إنما هي في قوله ﷺ باعتباره مبلغا عن ربه - جل وعلا- ولا عبرة بكلام غيره، سواء وافق أم خالف.

٢- وإذا كان ذلك هو اتجاه الإمام «الغزالي»، فهناك اتجاه آخر، يرى أن الإجماع لا يكون إلا في الأمور الشرعية. أما غير ذلك من الأمور الدنيوية غير الشرعية، فلا تدخل في الإجماع.

وعلى ذلك جاء تعريف الإمام «صدر الشريعة» للإجماع بأنه: «اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ في عصر على حكم شرعي»[(١)]. وقريب منه تعريف «الكمال بن الهمام»، و«محب الله بن عبد الشكور» صاحب «مسلم الثبوت»[(٢)].

فقيد «حكم شرعي» في تعريف هؤلاء مقصود، فإنهم يرون أن غير الحكم الشرعي لا دخل له هنا.

ولذلك يقول «صدر الشريعة»: «إن الأحكام إما دينية، وإما غير دينية، كالحكم بأن «السقمونيا» مسهل، فإن وقع الاتفاق على مثل هذا، أو لم يقع، فهما سواء حتى إن أنكره أحد لم يكن كفرا، بل يكون جهلا بهذا الحكم، سواء وقع الاتفاق أو لم يقع.

أما الأحكام الدينية: فإما أن تكون شرعية، أو غير شرعية، والمراد بالحكم الشرعي: أنه ما لا يدرك لولا خطاب الشارع.

---

(١) التوضيح على التنقيح وحواشيه (٢/ ٣٢٦).

(٢) انظر: فواتح الرحموت (٢/ ٢١١).

وما ليس كذلك فإدراكه بالحس أو بالعقل، وكل واحد منهما يفيد اليقين. فإن كان ذلك الأمر أمرا حسيا ماضيا، فالإجماع عليه يكون إخبارا، فلا يكون من قسم الإجماع المخصوص بأمة محمد ﷺ.

ولا يشترط له الاجتهاد، بل يكون من قبيل الإخبارات.

وإن كان أمرا حسيا مستقبلا، كأمور الآخرة، وأشراط الساعة - مثلاً- فمعرفته لا تمكن إلا بالنقل عن مخبر صادق، يوقف على المغيبات، كالنبي عليه السلام - مثلاً- فإجماعهم على ذلك، من حيث إنه إجماع على ذلك الأمر المستقبل لا يعتبر، لأنهم لا يعلمون الغيب، فرجع إلى الأمر الأول، وهو أن يكون محسوسا ماضيا.

وإن كان أمراً يدرك بالعقل، فالعقل يفيد اليقين، فالدليل هو: العقل، لا الإجماع.

بخلاف الشرعيات، فإن مستند الإجماع لا يكون قاطعا، ثم الإجماع يفيدها قطعية»[1].

ومع وجاهة ما قاله - صدر الشريعة- إلا أننا نمنع أن يكون كل نقلي يفيد القطع، فهناك الكثير من النصوص الظنية الدلالة، والإجماع عليها يجعلها قطعية.

كما أن هناك أموراً حسية مستقبلة، لم يصرح بها المخبر الصادق، بل استنبطها المجتهدون من نصوص نطقت بها. ومن هنا تظهر فائدة الإجماع، حيث يتحول الاستنباط الظني إلى قطعي[2].

---

(١) التوضيح على التنقيح (٢/ ٣٢٦).

(٢) الإجماع مصدر ثالث من مصادر التشريع الإسلامي، د. عبد الفتاح الشيخ ص٢٠ - الطبعة الأولى.

٣- والتعريف الذي ذكره جمهور الأصوليين، الذين لم يفرقوا بين الأمر الديني وغيره هو: «اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ بعد وفاته، في عصر من العصور، على أمر من الأمور»[١].

شرح التعريف:

الاتفاق: معناه أن يكون رأي كل واحد على وفق رأي الآخر، والمقصود منه هنا: الاشتراك إما في الاعتقاد، أو في القول، أو في الفعل، ويحصل هذا بالقول، أو الفعل، أو السكوت، أو التقرير. بالنسبة للأمر المتنازع فيه عند من يكتفي بهما في تحقق الإجماع[٢] وسيأتي تحقيق القول في ذلك.

والمراد بالمجتهدين: كل من بلغ رتبة الاجتهاد، وهي الملكة التي يستطيع بها الشخص استنباط الأحكام من الأدلة. كما سيأتي توضيح ذلك.

فيخرج بهذا القيد اتفاق العوام، وكل من لم يبلغ درجة الاجتهاد، لأن هؤلاء إما لا رأي لهم كالعوام، وإما أن رأيهم غير معتبر كغيرهم.

ولابد من موافقة جميع المجتهدين، فإذا خالف أحدهم لم ينعقد الإجماع، لأن ركن الإجماع لم يتحقق، إلا أن بعض الأصوليين يرون العمل بقول الأكثر كما سيأتي.

فلو انفرد مجتهد واحد في عصر، لم ينعقد بقوله الإجماع، ولا يكون قوله

---

(١) انظر: سلم الوصول على نهاية السول (٣/ ٨٥١)، حاشية العطار على شرح جمع الجوامع (٢/ ١٩١)، كشف الأسرار على أصول البزدوي (٣/ ٣٣٧)، إرشاد الفحول للشوكاني ص ٧١ ط. الحلبي.

(٢) انظر: كشف الأسرار (٢/ ٩٤٧)، الوسيط في أصول الفقه ص ٤٤.

ملزما لغيره، لأنه ليس دليلا، بل مجرد رأي يحتمل الصواب والخطأ، وإن كان يلزمه العمل به في حق نفسه.

والإضافة إلى الأمة المحمدية، يخرج اتفاق الأمم السابقة، لأنه ليس حجة في شريعتنا سواء قلنا: إن اتفاقهم ليس إجماعا، أو أنه إجماع قبل نسخ شرائعهم[١].

وقولهم في التعريف: «بعد وفاته ﷺ» لإخراج الاتفاق في حياته ﷺ فإنه لا يعد إجماعا، لأنه ﷺ إن وافق الصحابة على ما اتفقوا عليه، كان الحكم ثابتا بموافقته، لا بالإجماع، وإن خالفهم فلا اعتبار لاتفاقهم، لأن مصدر التشريع في عصره ﷺ هو الوحي، سواء كان باللفظ والمعنى، وهو القرآن الكريم، أم بالمعنى فقط، وهو سنته الشريفة.

ولذلك لم يذكر الإجماع في حديث معاذ، لأنه لا اعتبار له، ولذلك يحتج المخالفون في حجية الإجماع بهذا الحديث، فيقولون: لو كان الإجماع حجة لذكره «معاذ». وهو خلاف لا يعول عليه، لما قلناه، من أن الإجماع لا مجال له في عصر الرسول ﷺ[٢].

وقولهم في التعريف: «في عصر من العصور» هو قيد لدفع توهم إن الإجماع لا يتحقق إلا باتفاق جميع المجتهدين في جميع العصور. فإن ذلك يؤدى إلى عدم تحقق الإجماع حتى تقوم الساعة.

وقولهم: «على أمر من الأمور» ليتناول الشرعية والعقلية، والعرفية، واللغوية[٣].

---

(١) أصول الفقه الإسلامي. د. محمد مصطفى شلبي ص ١٥١.

(٢) انظر: المحلي على جمع الجوامع (٢/ ١٩٤).

(٣) إرشاد الفحول ص ٧١.

ولا يقال: ما دخل الأمور العقلية، والعرفية واللغوية في هذا المقام، ونحن نبحث في مصدر من مصادر التشريع؟.

لأنا نقول: إن هذا الإطلاق - في تعريف الجمهور- محمول على الأحكام المجمع عليها، والتي علق بها حكم شرعي، فيكون الإجماع حينئذ ليس إجماعا عليها، بل على ما يلزمها.

وبمراعاة أن يكون هذا الأمر محمولا على الشرعيات، يخرج الاتفاق على الأمور العقلية، واللغوية، والعرفية، والتجريبيات المجردة من الأحكام الشرعية[1].

وفي شرح الكوكب المنير[2]: «ودخل في قوله: «على أمر» جميع الأمور من الأقوال والأفعال الدينية والدنيوية والاعتقادات والسكوت والتقرير وغير ذلك».

ومن اشترط في حجية الإجماع: انقراض عصر المجتهدين المتفقين على ذلك الأمر زاد في التعريف قيد «الانقراض».

ومن اشترط عدم سبق خلاف مستقر زاد فيه قيدا آخر هو «عدم كونه مسبوقا بخلاف».

ومن اشترط عدالة المتفقين، أو بلوغهم عدد التواتر، زاد في التعريف ما يحقق شرطه وهكذا[3].

٤- وقريب من تعريف الجمهور ما اختاره الآمدي في «الإحكام» حيث قال: «والحق في ذلك أن يقال: الإجماع عبارة عن اتفاق جملة أهل الحل والعقد من أمة محمد ﷺ في عصر من الأعصار على حكم واقعة من الوقائع. هذا إن

---

(١) الإجماع للدكتور عبد الفتاح الشيخ ص ٣٥-٣٦.

(٢) جـ ٢ ص ٢١١.

(٣) انظر: الإحكام للآمدي (١/ ٢٨٢)، إرشاد الفحول ص ٧١-٧٢.

قلنا: إن العامي لا يعتبر في الإجماع، وإلا فالواجب أن يقال: الإجماع عبارة عن اتفاق المكلفين من أمة محمد، إلى آخر الحد المذكور»[1].

وشرح هذا التعريف يفهم من شرح تعريف الجمهور.

(١) الإحكام (١/ ٢٨١-٢٨٢).

أركان الإجماع:

من التعريف السابق للإجماع يؤخذ أن أركان الإجماع التي لا ينعقد شرعا إلا بها أربعة:

الأول: أن يوجد في عصر وقوع الحادثة عدد من المجتهدين، لأن الاتفاق لا يتصور إلا في عدة آراء يوافق كل رأي منها سائرها، فلو خلا وقت - لا قدر الله- من وجود عدد من المجتهدين لا ينعقد إجماع أصلا، فلا يكفي صدور الإجماع من مجتهد واحد.

وهناك من العلماء من يقول: إذا كانوا ثلاثة كان إجماعهم حجة، ولو بقى منهم واحد كان كلامه حجة لأنه كلام كل الأمة. وهو افتراض بعيد[1].

الثاني: أن يتفق على الحكم الشرعي في الواقعة التي تبحث جميع المجتهدين من المسلمين في وقت وقوعها بصرف النظر عن بلدهم أو جنسهم.

الثالث: أن يكون اتفاقهم بإبداء كل واحد منهم رأيه صريحا في الواقعة، سواء كان إبداء الرأي قولا، أو فعلا، بأن يقضي فيها بقضاء معين، وسواء أبدى كل واحد منهم رأيه على انفراد، وبعد جمع الآراء يتبين اتفاقها، أو أبدوا آراءهم مجتمعين، بأن اجتمع مجتهدو العصر في مكان ما وعرضت عليهم المسألة واتفقوا فيها على رأي معين.

الرابع: أن يتحقق الإجماع من كل المجتهدين، فلو اتفق أكثرهم لا يكون ذلك إجماعا، وسوف يأتي بحث هذه المسألة بخصوصها.

---

(١) انظر كشف الأسرار ٢/٩٤٧، الإحكام للآمدي ١/١٣٧، علم أصول الفقه للشيخ عبدالوهاب خلاف ص ٤٥-٤٦، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي ص ٤٤-٤٥.

المبحث الثاني
في
إمكان وقوع الإجماع وحجيته

تمهيـد:

قبل أن نتكلم عن إمكان الإجماع ووقوعه وحجيته، يجب أن نوضح في هذا التمهيد محل الاتفاق ومحل الخلاف بين العلماء في كون الإجماع حجة أم لا؟

فإنه لا نزاع - بين العلماء- في حجية الإجماع، ولا في إمكان ما تتوقف عليه هذه الحجية من العلم به، ونقله نقلاً صحيحاً، إذا كان الإجماع قد وقع على ما هو معلوم من الدين بالضرورة، كالإجماع على وجوب الصلوات الخمس، وعلي وجوب الزكاة، والصيام ، والحج، وحرمة الزنا والسرقة والخمر، وغير ذلك من الأمور التي علمت أحكامها من الدين بالضرورة، وبالتالي يكون منكرها كافراً.

فهذا النوع من الإجماع لا خلاف فيه بين العلماء، لإجماع الأمة على حكمه، سواء منهم العامة أو الخاصة. وهذا النوع كثيراً ما نجده في كتب الفقه، حيث يقولون: هذا الحكم ثابت بالكتاب والسنة والإجماع.

وعن هذا النوع من الإجماع يقول الإمام الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ رداً على من سأله هل من إجماع: فأجاب: «نعم، بحمد الله كثير في جملة الفرائض، التي لم يسع أحد جهلها، فذلك الإجماع الذي لو قلت: أجمع الناس، لم تجد حولك أحداً يعرف شيئاً يقول إليك: ليس هذا بإجماع، فهذا الطريق الذي يصدق بها من ادعى الإجماع فيها، وفي أشياء من أصول العلم دون فروعه، فأما ما ادعيت من الإجماع حيث أدركت التفرق في دهرك، وتحكي عن أهل كل قرن فانظره، أيجوز

أن يكون هذا إجماعاً»[١].

وقال: «لست أقول ولا أحد من أهل العلم: هذا مجتمع عليه. إلا لما لا تلقى عالما أبدا إلا قاله لك وحكاه عمن قبله، كالظهر أربع، وكتحريم الخمر، وما أشبه هذا»[٢].

من هذا يتضح أن خلاف العلماء في الحجية، وما يتوقف عليها، إنما يكون في الإجماع على حكم غير معلوم بالضرورة، كإجماعهم على أن نصيب بنت الابن مع البنت السدس، وعلى عدم حرمان الجد بالإخوة في الميراث، وعلى أن الواجب في الغسل والمسح في الوضوء هو مرة واحدة، وعلى تقديم الدين على الوصية، وعلى تحريم شحم الخنزير، وإراقة السيرج بموت الفأرة فيه، وهذا الإجماع يسميه الشافعي إجماع الخاصة[٣].

وبعد أن وضح محل الخلاف بين العلماء، في إمكان الإجماع وحجيته، نعرج على بحث المسائل المتعلقة بهذا الموضوع وهي خمس:

المسألة الأولى: في إمكان وجود الإجماع عادة.

المسألة الثانية: في إمكان العلم به.

المسألة الثالثة: في إمكان نقل الإجماع إلى من يحتج به.

المسألة الرابعة: في آراء العلماء وأدلتهم في حجية الإجماع.

المسألة الخامسة: في نوع حجية الإجماع من القطعية والظنية.

---

(١) الأم (٧/ ٣٧٨).

(٢) الرسالة ص ٥٣٤ بتحقيق الشيخ أحمد شاكر.

(٣) الإجماع مصدر ثالث من مصادر التشريع الإسلامي. د. عبد الفتاح الشيخ ص ٥٥.

المسالة الأولى

في إمكان وجود الإجماع عادة

وللعلماء في هذه المسألة ثلاثة آراء:

الرأي الأول: أنه يمكن انعقاده عادة، بل وقع فعلا، كما سيأتي في الأدلة .

وهذا هو مذهب أهل السنة والزيدية والإمامية الاثنا عشرية.

الرأي الثاني: أنه ممكن عادة، لا عقلا وهو رأي النظام[1] وبعض الشيعة، وبعض المعتزلة[2].

الرأي الثالث: أنه ممكن الوقوع باعتبار ذاته، ولكنه متعذر باعتبار نقله، وهو منقول عن الإمام أحمد[3].

---

(١) هو: إبراهيم بن يسار بن هانئ، أبو إسحاق، البصري، المعروف بالنظام المعتزلي ، كان أديبا متكلما، وهو أستاذ الجاحظ وتنسب إليه أقوال شاذة منها عدم إمكان وقوع الإجماع، فضلا عن حجيته، وهو رئيس فرقة من المعتزلة تسمى «النظامية» كان شديد الحفظ، حفظ القرآن والتوراة والإنجيل، وطالع كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة. له مؤلفات كثيرة منها «النكت» في عدم حجية، الإجماع. توفي سنة ٢٣١هـ.

انظر: فرق وطبقات المعتزلة ص ٥٩، تاريخ بغداد (٦/ ٩٧).

(٢) انظر: فواتح الرحموت (٢/ ٢١٢)، تيسير التحرير (٣/ ٢٢٧)، العضد على مختصر ابن الحاجب (٢/ ٢٩)، مناهج العقول (٢/ ٣٣٩)، شرح الكوكب المنير (٢/ ٢١٣)، إرشاد الفحول ص ٧٢ ط. الحلبي.

(٣) الإحكام للآمدي (١/ ٢٨٤)، الإبهاج للسبكي (٢/ ٣٩١) أصول الفقه للشيخ زهير (٣/ ١٨١).

أدلة الجمهور:

استدل الجمهور على إمكان الإجماع ووقوعه بالأدلة الآتية:

١- أن العقل يجزم بأنه لا يترتب على فرض وقوعه محال، وكل ما كان كذلك، فهو ممكن الوجود[1].

٢- إذا جاز اتفاق أهل الشبه على الباطل، مع وجود الأدلة القاطعة التي تناقض هذه الشبه، كاتفاق اليهود والنصارى على إنكار بعثة سيدنا محمد ﷺ واتفاق الفلاسفة على قدم العالم، والمجوس على التثنية، مع كثرة عددهم كثرة لا تحصى.

فلم لا يجوز اتفاق المجتهدين على أمر من الأمور، له مستنده من نصوص ثابتة ومعلومة من الدين[2].

٣- الدليل الثالث: الوقوع.

فمن أدلة الجمهور: الوقوع، وهو خير دليل، فقد ثبت الكثير من الأحكام الشرعية بالإجماع، ولم ينكرها أحد من المسلمين ، مثل اتفاقهم على تقديم الدين على الوصية، وعلى حجب ابن الابن، وعلى عدم حرمان الجد بالإخوة في الميراث. وغير ذلك من الأحكام المجمع عليها، والتي سوف نعرض للكثير منها عند إقامة الأدلة على حجية الإجماع[3].

واستدل المنكرون لإمكان وقوعه بالأدلة الآتية:

الدليل الأول: أن اتفاق المجتهدين على الحكم الواحد الذي لا يكون معلوما بالضرورة محال، كما أن اتفاقهم في الساعة الواحدة على المأكول الواحد،

---

(١) أصول الفقه للشيخ زهير (٣/ ١٨١).

(٢) الإحكام للآمدي (١/ ٢٨٣)، الإجماع للدكتور عبد الفتاح الشيخ ص ٥٦-٥٧.

(٣) راجع: علم أصول الفقه للشيخ عبد الوهاب خلاف ص ٤٩.

والتكلم بالكلمة الواحدة محال[١].

وأجيب عن هذا الدليل: بأن الاتفاق إنما يمتنع إذا تساوى الاحتمالان، كالمأكول المعين، والكمة المعينة، أما ترجيح أحد الاحتمالين لوجود دلالة أو أمارة ظاهرة من الشرع فلا يمتنع الاتفاق، وذلك كاتفاق الجمع العظيم على نبوة سيدنا محمد ﷺ[٢].

وبهذا يظهر الفرق بين ما هو وليد الحاجة الجسمية، أو الرغبة النفسية وبين ما هو من قضايا الفكر أو القضايا المحسوسة[٣].

الدليل الثاني: أن اتفاقهم فرع تساويهم في نقل الحكم إليهم، وانتشارهم في مشارق الأرض ومغاربها يمنع نقل الحكم الذي يراد الاتفاق عليه، وإذا امتنع ذلك امتنع اتفاقهم.

وأجيب عن هذا الدليل: بأن نقل الحكم إلى جميع المجتهدين كان متيسرا في صدر الإسلام، لأنهم كانوا قلة محصورين في أماكن محدودة.

أما بعد صدر الإسلام: فيمكن نقل الحكم إليهم - أيضا- فليس انتشارهم مانعا من الاتفاق، لأنهم كانوا مجدين في البحث عن الأدلة، والتعرف على الأحكام، وإنما يمتنع ذلك على من قعد في قعر بيته لا يبحث ولا يطلب العلم[٤].

الدليل الثالث: أن اتفاق المجتهدين على الحكم: إما أن يكون عن دليل قاطع لا يحتمل التأويل، أو عن دليل ظني، فإن كان الأول فهو باطل، لأن العادة تحيل عدم نقله، فلو كان هناك دليل قطعي لما خفي على أحد منهم، فلما لم ينقل

---

(١) إرشاد الفحول ص ٧٢، الأصول العامة للفقه المقارن ص ٢٧٠.

(٢) إرشاد الفحول ص ٧٢.

(٣) الأصول العامة للفقه المقارن ص ٢٧٠،الوسيط في أصول الفقه الإسلامي ص ١٢٥.

(٤) إرشاد الفحول ص ٧٢، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي ص ١٢٥.

علم أنه لم يوجد، ولو وجد لأغنى عن الإجماع.

وإن كان الاتفاق بناءً على دليل ظني فهو باطل أيضاً؛ لأن كثرة المجتهدين، واختلاف مداركهم، وتباين أنظارهم، وتفاوت استعدادهم كل ذلك يؤدي إلى عدم الاتفاق.

وأجيب عن الشق الأول من الدليل: بأن العادة لا تحيل عدم نقل الدليل القاطع إلا إذا كانت هناك ضرورة إليه، ولا حاجة لنقله بعد حصول الإجماع، فإنه يصبح كافيا في الاحتجاج به على الحكم.

ويجاب عن الشق الثاني من الدليل: بأنه لا يمتنع اتفاقهم بناء عن دليل ظني، لأنه قد يكون جليا لا تختلف معه الأفهام، ولا تتباين فيه الأنظار فالاتفاق على الدليل الظني، الذي لا يعارضه قاطع ممكن الحصول[1].

وبهذه المناقشات التي أوردت على أدلة المخالفين لإمكان وقوع الإجماع يتضح لنا أن الراجح في هذه المسألة هو: ما ذهب إليه جمهور الأصوليين من إمكان وقوع الإجماع، بالإضافة إلى الوقوع فعلا، فالوقوع دليل التصور وزيادة.

قال الآمدي: «.. جميع ما ذكروه منتقض بما وجد من اتفاق جميع المسلمين، فضلا عن اتفاق أهل الحل والعقد، مع خروج عددهم عن الحصر، على وجوب الصلوات الخمس، وصوم رمضان، ووجوب الزكاة والحج، وغير ذلك من الأحكام التي لم يكن طريق العلم بها ضرورة، والوقوع دليل التصور وزيادة»[2].

---

(١) إرشاد الفحول ص ٧٢، محاضرات في أصول الفقه الإسلامي للدكتور محمد الزفزاف ص٥٠، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي ص ١٢٦.

(٢) الإحكام (١/ ٢٨٤).

المسألة الثانية
في إمكان العلم بالإجماع

القائلون بإمكان وقوع الإجماع في حد ذاته عادة، اختلفوا في إمكان العلم به على ثلاثة آراء:

الرأي الأول: أنه من الممكن معرفة الإجماع، بأن يجتمع المجتهدون بوسيلة من الوسائل المختلفة، أو معرفة آرائهم. وهذا هو رأي جمهور الأصوليين.

الرأي الثاني: أن العلم بالإجماع والإطلاع على رأي المجتهدين ممكن في عصر الصحابة - رضي الله عنهم- فقط، حيث كانوا قلة ومجتمعين في مكان واحد، وهو رأي الإمام الرازي، وأبي مسلم الأصفهاني، وشيخ الإسلام ابن تيمية. وإحدى الروايات عن الإمام أحمد بن حنبل وأهل الظاهر[1].

الرأي الثالث: عدم إمكان معرفة الإجماع مطلقا، وهو رأي بعض الأصوليين، ومنهم الإمام أحمد بن حنبل في إحدى الروايات المنقولة عنه.

روي عنه رَحِمَهُ اللَّهُ أنه قال: «من ادعى وجود الإجماع فهو كاذب، لعل الناس اختلفوا، وما يدريه، ولم ينته إليه. فليقل: لا نعلم الناس اختلفوا»[2].

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي (١/ ٢٨٤)، الإبهاج للسبكي (٢/ ٢٩١)، إرشاد الفحول ص ٧٣، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي ص ١٢٨، الإجماع للدكتور عبد الفتاح الشيخ ص ٦١.

(٢) انظر: إعلام الموقعين (١/ ٣٠)، إرشاد الفحول ص ٧٣.

والنقل في هذه المسألة عن الإمام أحمد متضارب ومختلف، فهناك العديد من النصوص التي تدل على اعتباره الإجماع أصلا من أصول مذهبه، مثل ما روي عنه أنه قال: «أذهب في التكبير من غداة يوم عرفة إلى آخر أيام التشريق، فقيل له: إلى أي شيء تذهب؟ فقال لإجماع عمر،

وعلي، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عباس». (المسودة ص ٣١٥-٣١٦، أصول مذهب الإمام أحمد ص ٣١٤).

كما وري عنه البيهقي أنه قال: «أجمع الناس على أن هذه الآية في الصلاة (وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا لعلكم ترحمون) [الأعراف ٢٠٤].

وقال الفتوحي في شرح مختصر التحرير: «وأنكر النظام وبعض الرافضة ثبوت الإجماع، وروي عن الإمام أحمد، وحُمل على الورع، أو على غير عالم بالخلاف، أو على تعذر معرفة الكل، أو على العلم النطقي، أو على غير الصحابة لحصرهم، وانتشار غيرهم».

ثم قال: «إنه حجة قاطعة بالشرع عند الأئمة الأربعة» (تصويب شرح مختصر التحرير ص٢٢٥-٢٢٦).

وذكر ابن بدران في «المدخل» خلاف النظام ومن معه، وأن أكثر العلماء على وقوع الإجماع، وأنه حكى عن الإمام أحمد إنكاره، وأن أصحابه اعتذروا عنه بعدة اعتذارات، ثم قال: «وعندي أن الإمام أحمد لم يوافق النظام على إنكاره، لأن النظام أنكره عقلا، والإمام صرح بقوله: «وما يدريه بأنهم اتفقوا» فكأنه يقول: إن كثيرا من الحوادث تقع في أقاصي المشرق والمغرب، ولا يعلم بوقوعها من بينها من أهل مصر والشام والعراق، وما والاهما، فكيف تصح دعوى إجماع الكل في مثل هذه؟ وإنما تثبتت هذه بإجماع جزئي، وهو إجماع الإقليم الذي وقعت فيه، أما إجماع الأمة فمتعذر في مثلها، وهذا النوع هو الذي نقل إنكاره عن الإمام كما يفهم من قوله: «وما يدريه بأنهم اتفقوا».

وما ذلك إلا لأن الإجماع على المسألة التي اتفق جميع مجتهدي الأمة عليها فرع العلم بها، والتصديق مسبوق بالتصوّر، فمن لم يعلم محل الحكم كيف يتصور منه الحكم بنفي، أو إثبات». (أصول مذهب الإمام أحمد ص ٣١٧-٣١٨ نقلا عن شرح الطوفي على الأصول ورقة ٤٠ الجزء الثاني مخطوط).

وقد وفّق الإمام ابن تيمية بين ما نقل عن الإمام أحمد من إنكاره للإجماع واحتجاجه به فقال: «الذي أنكره أحمد دعوى إجماع المخالفين بعد الصحابة أو بعدهم وبعد التابعين، أو بعد القرون الثلاثة المحمودة، ولا يكاد يوجد في كلامه احتجاج بإجماع بعد عصر التابعين، أو بعد القرون الثلاثة، مع أن صغار التابعين أدركوا القرن الثالث، وكلامه في إجماع كل عصر إنما هو في التابعين، ثم هذا منه نهي عن دعوى الإجماع العام النطقي، وهو كالإجماع السكوتي، أو إجماع من الجمهور من غير علم بالمخالف، فإنه قال في القراءة خلف الإمام: ادعى الإجماع

أدلة المذاهب:

استدل كل من الجمهور، والمخالفين لهم بأدلة تثبت صحة ما ذهبوا إله، وقد أطنب الشوكاني في الاستدلال لمنكري إمكان العلم بالإجماع، تمشيا مع مذهبه العام من إنكاره للإجماع ووسائل تحققه.

في نزول الآية، وفي عدم الوجوب في صلاة الجهر، وإنما فقهاء المتكلمين كالمريسي والأصم يدعون الإجماع ولا يعرفون إلا قول أبي حنيفة ومالك ونحوهما، ولا يعلمون أقوال الصحابة والتابعين، وقد ادعى الإجماع في مسائل الفقه غير واحد من مالك، ومحمد بن الحسن، والشافعي، وأبي عبيد في مسائل، وفيها خلاف لم يطلعوه، وقد جاء الاعتماد على الكتاب والسنة والإجماع في كلام عمر بن الخطاب، وعبد الله بن مسعود، وغيرهما حيث يقول كل منهما: اقض بما في كتاب الله، فإن لم يكن فيما في سنة رسول الله ﷺ فإن لم يكن فيما أجمع عليه الصالحون، وفي لفظ: بما أجمع عليه الناس لكن يقتضي هذا تأخير هذا عن الأصلين، وما ذاك إلا لأن هؤلاء لا يخالفون الأصلين» (المسودة لآل تيمية ص ٣١٦-٣١٧).

والخلاصة: أن الإمام أحمد رحمه الله يرى أن نقل إجماع الجميع في مسألة ما، يحتاج إلى الوقوف على جميع آراء المجتهدين في كل مكان، وهذا أمر عسير خاصة في القرون المتأخرة، ومن هنا أنكر على من يدعون الإجماع بدون نقل صحيح.

والواقع أن هذا منهج سليم، وأنه لا ينبغي إطلاق هذه الكلمة من غير أساس، وهذا هو المنهج الذي سار عليه الإمام الشافعي رحمه الله في أنه لا يصح أن يقال: إجماع، إلا عند اتفاق الجميع. ولذلك قال رحمه الله في كتاب «إبطال الاستحسان»: «لست أقول ولا أحد من أهل العلم هذا مجتمع عليه إلا لما تلقى عالما أبدا إلا قاله كذلك، وحكاه عمن قبله، كالظهر أربع، وكتحريم الخمر، وما أشبه ذلك» (تصويب شرح مختصر التحرير ص ٢٢٥-٢٢٦).

وبهذا يكون الإمام أحمد والحنابلة من بعده يقولون بالإجماع على النحو السابق، ولا ينفون الإجماع نفياً مطلقاً في كل المسائل، وحتى المسائل التي لا يعلم فيها مخالف أو منازع يعملون فيها بموجب ذلك، ما لم يعارض بنصوص صحيحة، ولكنهم لا يسمونه إجماعا، لاحتمال وجود الخلاف. (أصول مذهب الإمام أحمد للدكتور عبد الله التركي ص٣٢٢).

وسوف نورد هنا أدلة كل مذهب على حدة، ثم نرجح ما يرجحه الدليل.

أدلة الجمهور:

استدل الجمهور على صحة مذهبهم بما خلاصته:

أولاً: أنه لم يكن ممكنا لما وقع، لكنه وقع فعلا، والوقع دليل الجواز وزيادة. وقد تقدم ضرب أمثلة لذلك.

ثانياً: أنه من الممكن معرفة الإجماع، بأن يجمع ولي الأمر المجتهدين في بلدة معينة، أو أن يكتب إلى كل واحد منهم لاستطلاع رأيه، أو أن توجه الدعوة اليوم - بعد انقسام دولة الإسلام- بطريق حكومة كل بلد إلى علماء ذلك البلد، فتعرف آراؤهم بطريق رسمي، وهذا في العصر الحاضر أصبح أمرا ميسورا، لتوفر الاختراعات التي تسهل الاتصال بين البلاد المختلفة.

قال الغزالي: «يتصور معرفة ذلك بمشافهتهم إن كان عددا يمكن لقاؤهم، وإن لم يمكن عرف مذهب كل قوم بالمشافهة، ومذهب الآخرين بأخبار التواتر عنهم، كما عرفنا أن مذهب جميع أصحاب الشافعي منع قتل المسلم بالذمي، وبطلان النكاح بلا ولي، ومذهب جميع النصارى التثليث، ومذهب جميع المجوس التثنية». ثم قال: «ثم إذا انحصر أهل الحل والعقد، فكما يمكن أ ن يعلم قول واحد أمكن أن يعلم قول الثاني إلى العشرة والعشرين»[1].

دليل المذهب الثاني:

استدل القائلون بأن العلم بالإجماع ممكن في عصر الصحابة فقط بما يلي:

لقد كان الصحابة - رضي الله عنهم- ملازمين للرسول ﷺ في حياته، وعندهم من سنته ما ليس عند غيرهم، وقد شاهدوا الوقائع، ونزلت فيهم

---

(١) المستصفى (١/ ١١٠) وانظر: الوسيط في أصول الفقه الإسلامي ص ١٢٨-١٢٩.

النصوص، فكانوا يعلمون ظروفها ومناسبتها ومقاصدها.

وكانوا - بعد وفاته ﷺ- إذا حدثت لهم قضية تشاوروا فيها، وبحثوا: هل عند أحد منهم فيها دليل على رأي بعد وقوفهم على الدليل، أو يختلفوا لسبب من أسباب الاختلاف، فكان اتفاقهم على هذا، أو اجتماعهم على رأي واحد أساسا للعمل بالإجماع والاحتجاج به.

وكانت معرفة آرائهم ممكنة لقلتهم وعدم تفرقهم في الأقاليم، أما بعد الصحابة: فقد تفرق المجتهدون في الأقاليم والنواحي المختلفة، وبالتالي تعذر اجتماعهم ومعرفة آرائهم[1].

هذا بالإضافة إلى أن بعضهم قد يختفي لسبب من الأسباب، كوقوعه في الأسر، أو أن يكون خامل الذكر فلا يعرف، أو يرجع في قوله، أو أن يكذب لسبب من الأسباب، كالخوف من الحاكم وما أشبه ذلك[2].

مناقشة هذا الدليل:

ونوقش هذا الدليل من قبل الجمهور على النحو التالي:

أولاً: نسلم بما قاله أصحاب هذا المذهب من الاحتجاج بإجماع الصحابة - رضي الله عنهم- وإمكان حصوله للأسباب التي قالوها. فإن هذا يتمشى مع ما ندعيه، فلم ينازع أحد في ذلك.

قال الشيخ محمد أبو زهرة: «لم يتفق العلماء على إجماع إلا إجماع الصحابة، فإن إجماعهم في الأحكام الشرعية مثبت بالتواتر، ولذلك لم يختلف في إجماعهم

---

(١) أصول مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص ٣٣٠-٣٣١.

(٢) انظر: المستصفى (١/ ١١٠)، فواتح الرحموت (٢/ ٢١٢-٢١٣).

أحد، حتى الذين يستبعدون حدوث الإجماع سلموا بإجماع الصحابة»[1].

ثانياً: عدم التسليم بما قالوه في غير الصحابة، فإن تفرقهم في البلاد لا يمنع من معرفة أعيانهم وآرائهم، إما بالنقل الصريح عنهم مشافهة، أو بالنقل المتواتر، كما نقل عن الإمام الغزالي آنفا.

وكون بعضهم قد يكون أسيرا لدى الكفار، لا يمنع من معرفة رأيه.

قال الغزالي: «ومذهب الأسير ينقل كمذهب غيره ويمكن معرفته، فمن شك في موافقته للآخرين لم يكن محققا للإجماع»[2].

كما لا نسلم كون الواحد منهم خاملا، لأنه إذا بلغ رتبة الاجتهاد فلابد وأن يكون قد عرف، ولو عند بعض الناس.

وأما قولهم: إنه قد يرجع في قوله. فالجواب عنه: أنه لا أثر لرجوعه بعد انعقاد الإجماع، فإنه يكون محجوجا به، ولا يتصور رجوع جميعهم، إذ يصير أحد الإجماعين خطأ، وذلك ممتع بدليل السمع[3].

وأما احتمال الكذب فهذا بعيد، إذ قد علم بالضرورة عن طريق التجربة أنهم لا يكذبون في الأحكام، لا عمدا ولا سهوا[4].

وكيف يتصور ذلك منهم، وقد شهد لهم الخالق - جل وعلا- بالخشية والخوف منه، حيث قال - جل شأنه-: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟﴾ [فاطر: ٢٨].

---

(١) أصول الفقه للشيخ أبو زهرة، ص ٢٠٣.

(٢) المستصفى (١/ ١١٠) ط. التجارية.

(٣) المستصفى (١/ ١١٠-١١١).

(٤) الإجماع للدكتور عبد الفتاح الشيخ ص ٦٤.

والخلاصة: أن دليل المنكرين لإمكان العلم بالإجماع - بعد عصر الصحابة رضي الله عنهم- يتعارض مع المنطق السليم. ومع الواقع الفعلي، وهو أكبر دليل على الجواز.

دليل المذهب الثالث:

استدل أصحاب هذا المذهب، وهم الذين يقولون بعدم إمكان الإجماع مطلقا، فقالوا: إما أن يكون طريق العلم هو الوجدان، كالإحساس بالجوع أو العطش أو الألم أو اللذة، وهذا ليس وسيلة إلى العلم بالإجماع.

وإما أن يكون طريق العلم هو العقل، وهذا لا يصلح أن يكون وسيلة للعلم بالإجماع، إذ لا مجال للعقل فيه، فمعرفة كون الشخص الفلاني قال بهذا القول أو لم يقل به ليس من أحكام العقل بالاتفاق.

كما لا مجال للحس - أيضاً- في معرفة الإجماع، لأن معرفته تكون بسماع قول المجتهد، والسماع متعذر، لأنه يجب أن يسمع كل مجتهد بعد علمه بأنه مجتهد، ومعرفة جميع المجتهدين من الأمة في الشرق والغرب لا يتيسر لأحد من الناس طيلة عمره، ولو فرض حصوله فإنه ينبغي أن يعلم الشخص من كل مجتهد أن الدافع إلى إبداء رأيه هو اعتقاده صحته، وأنه غالب على ظنه، وليس قوله عن تقية أو خوف. وأن يعلم استمرار جميع المجتهدين على هذا الرأي حتى ينعقد الإجماع، دون أن يرجع أحد عن فتواه[1].

مناقشة هذا الدليل:

مما سبق في الرد على دليل أصحاب المذهب الثاني يعلم الرد على دليل

---

(١) انظر: إرشاد الفحول ص ٧٢-٧٣، محاضرات في أصول الفقه للدكتور الزفزاف ص ٥٠، الوسيط في أصول الفقه ص ١٢٨.

أصحاب هذا المذهب، غير أنه يضاف هنا من المناقشات: عدم التسليم بكل ما قالوه من انتشار المجتهدين في كل الآفاق، فإن الصحابة - رضي الله عنهم- كانوا محصورين في مكان محدود، وهو شبه الجزيرة العربية، ومن خرج منهم بعد الفتح كان معروفا. وإذا ثبت الإمكان في بعض الجزئيات بطل المدعى[1].

جاء في مسلم الثبوت: «وتحقيق المقام أن في القرون الثلاثة، لا سيما القرن الأول: قرن الصحابة، كان المجتهدون معلومين بأسمائهم وأعيانهم وأمكنتهم، خصوصا بعد وفاة الرسول ﷺ ويمكن معرفة أقوالهم وأحوالهم للجاد في الطب.

ثم علم بالتجربة والتكرار عدم الرجوع عما هم عليه قبل قول الآخر علما ضروريا، وأيضا بقرائن جلية وخفية فيهم، وفي حال الفتوى والعمل يعلم يقينا أنهم لم يكذبوا، لا عمدا ولا سهوا.

ويمكن هذا العلم للواحد وللجماعة، وهذا لا بعد فيه، فضلا عن الاستحالة، وتقديم القاطع على المظنون من هذا القبيل، فإنهم شاهدوا جميع المجتهدين من الصحابة والتابعين، في كل عصر يقدمون القاطع.

وعلم بالتجربة أن واحدا منهم لم يرجع قبل تقديم قول الآخرين. وعلم من حالهم أن هذا كان مذهبهم، فعلم أن إجماعهم وقع عليه من غير ريبة.

وكذا في أمر الخلافة: علم بالمشاهدة بيعة كل واحد من الصحابة الذين كانوا بالمدينة، ولم يرجعوا عن البيعة أبدا، حتى جاء من كان خارج المدينة فبايع، وتبع ذلك كل من كان في النواحي والأطراف، فوقع العلم بأنهم أجمعوا. من هذا بان لك أن لا استبعاد فيما استبعدوا، وأن ما ذكروه تشكيك في الضروري.

---

(١) الإجماع للدكتور عبد الفتاح الشيخ ص ٦٥.

نعم لا يمكن معرفة الإجماع ولا النقل الآن، لتفرق العلماء شرقا وغربا ولا يحيط بهم علم أحد[١].

وما قاله صاحب مسلم الثبوت، في عدم معرفة الإجماع الآن، غير مسلم -من وجهة نظري- لما سبق أن قلته: من تيسّر وسائل الاتصال الحديثة، التي بواسطتها يمكن معرفة جميع الآراء في أقصر وقت. كما أن وسائل الاجتهاد ومعرفة العلوم التي يشترط تحققها في المجتهد أصبحت في متناول الجميع، ولا عذر للمتقاعسين عن البحث والنظر.

قال العلامة الحجوى الفاسي في كتابه «الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي[٢]: «واعلم أن الاجتهاد اليوم في القرن الرابع عشر أيسر مما كان في زمن الآبي وابن عرفة ومن قبلهما، بسبب أهل الفضل الذين اعتنوا بالمطابع وطبعوا الكتب المعينة على الاجتهاد، وأن ظهور الطباعة نقل العلم من طور إلى طور، وقد كان المتقدمون يعانون مشاق عظيمة في كتب الكتب، ويحتاجون لمادة مالية وزمن طويل، أما بعد ظهور الطباعة عندنا في أواسط القرن الماضي فقد تيسر ما كان عسيرا، إلا أنها وجدت الأمة في التأخر، والفقه في الاضمحلال والهمم في جمود، فكأننا لم نستفد منها شيئا، فإذا قسنا ما استفدناه منها، ودرجة الرقي التي حصلت لفقهائنا، بالنسبة لما حصل في زمن المأمون العباسي في النشاط العلمي بسبب ظهور الكاغد[٣]، حكمنا بأننا لم نتقدم خطوة تعتبر وتناسب ما تقدمه غيرنا من الأمم، ورغما عن ذلك فقد وجدت كتب كانت أعز من بعض الأنوق[٤]، وانتشرت ولا

---

(١) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٢/ ٢١٢-٢١٣).

(٢) جـ ٢ ص ٤٣٩-٤٤١.

(٣) الكاغد: الورق.

(٤) الأنوق: العقاب، أو الرخمة. المعجم الوسيط (١/ ٣٠).

سيما كتب الحديث».

وإذا كانت وسائل الطباعة قد يسرت جميع العلوم، فإنها بالتالي قد نشرت آراء العلماء، في الشرق والغرب، ومنها تعرف آراؤهم، وهذا ما يجعل الإجماع ممكنا، لو صدقت النية، وقويت الهمم، واتحدت كلمة المسلمين نحو هدف واحد.

المسألة الثالثة

في إمكان نقل الإجماع إلى من يحتج به

هذه المسألة امتداد لمذهب المنكرين لإمكان وقوع الإجماع والعلم به، وهم -كما سبق- النظام وغلاة الشيعة ومن سار على منوالهم.

فبعد أن أنكروا إمكان وقوع الإجماع والعلم به، تمادوا في دعواهم، فقالوا: لو سلمنا إمكان ثبوت الإجماع، فلا نسلم إمكان نقله إلى من يحتج به.

ودليلهم على ذلك: أن طريق نقل الإجماع إما التواتر أو الآحاد. أما التواتر فمستحيل حصوله، لأن أهل التواتر لابد من أن يشاهدوا كل واحد من المجتهدين شرقا وغربا، ويسمعوا أقوالهم، ثم ينقلوه إلى عدد متواتر ممن بعدهم، وهكذا في كل طبقة بعد طبقة، حتى يصل الإجماع إلى من يحتجون به، وهذا غير ممكن.

وأما طريق نقل الآحاد: فلا يصح الاعتماد عليه في نقل الإجماع، لأن خبر الواحد لا يفيد القطع واليقين، وحجية الإجماع قطعية، وقطعيته تزول بنقله بخبر الواحد، الذي هو ظني.

وبهذا يظهر أنه ليس هناك طريق يؤدي إلى القطع الذي ينبغي توفره في الإجماع، لأن الإجماع قطعي، فلابد وأن يكون طريقه كذلك[1].

---

(١) انظر: مسلم لثبوت (٢/ ١٦٨)، المستصفى (١/ ١٢٧)، إرشاد الفحول ص ٧٣، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي ص ١٣٢-١٣٣.

ويرد على الشق الأول من الدليل: بأن هذا تشكيك في أمر واقع، إذ من المعلوم أن الصحابة - رضي الله عنهم- كانوا محصورين في أماكن معلومة، ونقلت آراؤهم إلى من بعدهم من التابعين، وبهذا نقل الإجماع على خلافة أبى بكر، وإجماعهم على كثير من الأحكام، كما نقل إلينا أنه أجمعوا على تقديم الدليل القاطع على المظنون[1].

كما رد الماوردي وإمام الحرمين والآمدي وابن الحاجب على الشق الثاني من الدليل: بأنه لا يشترط التواتر في نقل الإجماع، قياسا على نقل السنة، فكل من السنة والإجماع دليل يجب العمل به، فلا يتعين التواتر طريقا لنقل الإجماع[2].

والخلاف في كون الإجماع ينعقد بطريق الآحاد أولا، مبنى على خلاف آخر، وهو: هل يصح أن يكون مستند الإجماع دليلا ظنيا، كالقياس وخبر الواحد؟ فمن أجازه اعتبر الإجماع المنقول على لسان الآحاد حجة. ومن لم يجزه منع أن يكون خبر الواحد مفيدا في نقل الإجماع[3].

---

(١) العضد على ابن الحاجب (٢/ ٣٠).

(٢) انظر: شرح العضد على ابن الحاجب (٢/ ٣٠)، فواتح الرحموت (٢/ ٣٤٢)، شرح الإسنوي (٣/ ٣٨٦).

(٣) الإحكام للآمدي (١/ ٤٠٤).

المسألة الرابعة

في آراء العلماء وأدلتهم في حجية الإجماع

تمهيـــد:

حكم الشيء: هو الأثر الثابت، والحكم يتحقق بعد توافر أركانه وشروطه، وهذا هو المراد بحجية الإجماع.

ومعنى هذا: أنه إذا انعقد الإجماع على واقعة لمعرفة حكمها الشرعي فهو حجة قطعية يجب العمل به، وتحرم مخالفته، ولا يجوز للمجتهدين في العصر اللاحق أن يجعلوا هذه الواقعة موضع اجتهاد، لأن الحكم الثابت بالإجماع حكم شرعي قطعي، لا مجال لمخالفته، ولا لنسخه، ولا لما يعارضه من الأدلة الظنية، إلا أنه في المنزلة الثالثة - بعد الكتاب والسنة- فتأثير الإجماع: هو رفع الحكم من مرتبة الظن إلى مرتبة القطع.

فحكم الإجماع إذن: هو أن يثبت المراد به على سبيل اليقين، بأن يكون موجبا للحكم قطعا كالكتاب والسنة. وهذا هو رأي الجمهور. والمخالفون ينكرون هذه الحجية ولا يسلمون بها[1]. وهذا ما سنوضحه بعد هذا التمهيد.

آراء العلماء في حجية الإجماع:

اختلف العلماء في حجية الإجماع على عدة مذاهب:

المذهب الأول: أنه حجة شرعية في أي عصر من العصور - وليس قاصراً

---

(١) انظر: المعتمد لأبي الحسين ٢/ ٤٥٧، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص ١٠، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي ص ٩٢-٩٣.

على عصر الصحابة- متى توفرت أركانه وشروطه. وهذا هو رأي جمهور الأمة، ومنهم الأئمة الأربعة، على ما هو الراجح في النقل عن الإمام أحمد بن حنبل. وعلى ذلك الخوارج قبل حدوث الفرقة، أما بعدها فلا.

المذهب الثاني: أن الإجماع حجة شرعية، ولكنه مقصور على إجماع الصحابة فقط، وهو ما ذهب إليه داود الظاهري وأتباعه، والإمام أحمد في إحدى الروايات عنه.

المذهب الثالث: إن الإجماع حجة بشرط أن يكون مع المجمعين الإمام المعصوم. وهو رأي جمهور الشيعة الإمامية. فهم لا يعتبرون الإجماع حجة في حد ذاته، وإنما لأنه كاشف عن قول الأمام المعصوم، فإذا كان الإمام غير موجود فلا يحصل إجماع أصلا.

المذهب الرابع: أن الإجماع ليس بحجة مطلقا، ولا يصلح أن يكون دليلا شرعيا. وهو مذهب النظام[1] والقاشاني - من المعتزلة- والخوارج والشيعة[2].

---

(١) قال الشيخ السبكي في الإبهاج ٢/ ٣٩٣: «ونقل ابن الحاجب أن النظام يحيل الإجماع، وهو خلاف نقل الجمهور عنه. وقد صرح الشيخ أبو إسحاق في شرح اللمع بأنه لا يحيله وهو أصح النقلين عنه» اهـ.

ونقل الآمدي عن النظام أنه عرف الإجماع بأنه: كل قول قامت حجته حتى قول الواحد. وقصد بذلك الجمع بين إنكاره كون الإجماع حجة وبين موافقته لما اشتهر بين العلماء من تحريم مخالفة الإجماع. انظر: الإحكام (١/ ٢٨٠).

وهذا القول من الآمدي أبعد من إنكار النظام لحجية الإجماع، لأن لفظ «الإجماع» لا يصدق على قول الواحد لا لغة ولا عرفا. انظر: أصول الفقه للشيخ محمد مصطفى شلبي ١٦١.

(٢) راجع في ذلك: المستصفى ١/ ١٢٤، شرح المحلى على جمع الجوامع ٢/ ١٦٨، روضة الناظر ١/ ٣٣٥. والإبهاج ٢/ ٣٩٣ شرح الإسنوي ٢/ ٢٢٣-٢٢٤)، إرشاد الفحول ص ٧٣، الوسيط في أصول الفقه ص ٩٤، الإحكام للآمدي ١/ ٢٨٦.

وهو ما ذهب إليه الشوكاني، حيث تصدى لنقل أدلة المنكرين للإجماع، من حيث عدم إمكان حصوله، والعلم به، ونقله إلى من يحتج به. وبعد أن ساق أدلة الجمهور في حجية الإجماع والرد عليها قال: «والحاصل أنك إذا تدبرت ما ذكرناه في هذه المقامات، وعرفت ذلك حق معرفته، تبين لك ما هو الحق الذي لا شك فيه ولا شبهة فيه، ولو سلمنا جميع ما ذكره القائلون بحجية الإجماع، وإمكانه، وإمكان العلم به، فغاية ما يلزم من ذلك أن يكون ما أجمعوا عليه حقا، ولا يلزم من كون الشيء حقا وجوب اتباعه، كما قالوا: إن كل مجتهد مصيب، ولا يجب على مجتهد آخر اتباعه في ذلك الاجتهاد بخصوصه. وإذا تقرر ذلك علمت ما هو الصواب»(١).

وبالجملة: فإن العلماء يمثلون اتجاهين مختلفين في حجية الإجماع:

الاتجاه الأول: أن الإجماع حجة.

الاتجاه الثاني: عدم حجية الإجماع.

ولكل منهما أدلته التي يحتج بها، وعليها بعض المناقشات والاعتراضات من الطرف الآخر. وسوف نعرض لذلك، ثم نخرج منها ببيان الراجح من وجهة نظرنا.

---

(١) إرشاد الفحول ص ٧٨ ط. الحلبي.

أدلة الجمهور
على حجية الإجماع

استدل جمهور الأصوليين على أن الإجماع حجة شرعية بالمعقول، وبالكتاب والسنة.

أولاً: المعقول:

استدلوا على حجية الإجماع بالمعقول فقالوا:

إن العدد الكثير، وهم أهل كل عصر إذا اتفقوا على حكم من الأحكام، فالعادة تحيل على مثلهم قصد الكذب، والجزم بالحكم من غير أن يكون لهذا الحكم مستند، من الكتاب أو السنة، بحيث لا ينتبه واحد منم إلى الخطأ في القطع بما ليس بقاطع[1].

ونوقش هذا الدليل: بأنه وإن بعد في العقل اجتماعهم على الكذب، فلا يبعد اجتماعهم على الخطأ، كاجتماع الكفار على جحد سيدنا محمد ﷺ.

كما أنه لا يصح إثبات حجية الإجماع بالإجماع، لأن ذلك دور، وهو باطل، لما فيه من إثبات الشيء بنفسه.

ولا يصح الاستدلال على حجية الإجماع بالقياس، لأن القياس حجيته ظنية، ولا يحتج بالمظنون على المقطوع[2].

ولما كان هذا الدليل ضعيفا، قدمته هنا، ولم يبق إلا الاستدلال بالقرآن والسنة.

---

(١) انظر: كشف الأسرار ٣/ ٢٦٠ وما بعدها، فواتح الرحموت ٢١٣ الإحكام للآمدي ١/ ٢٢٣، شرح الكوكب المنير ٢/ ٢٢٣-٢٢٤، إرشاد الفحول ٧٣، الوسيط في أصول الفقه ص ٩٤.

(٢) انظر: المستصفى ١/ ١١١، شرح العضد ٢/ ٣١، الإبهاج ٢/ ٢٣٣، إرشاد الفحول ٧٣-٧٤.

ثانياً: القرآن الكريم:

أورد الجمهور عدة آيات من القرآن الكريم، تدل على حجية الإجماع من أقواها وأوضحها دلالة قوله تعالى:

﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾[النساء: ١١٥].

قال الآمدي: «وهي أقواها، وبها تمسك الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ»[١].

ويقول الفخر الرازي في «تفسيره»[٢]: «روي أن الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ سئل عن آية في كتاب الله – تعالى- تدل على أن الإجماع حجة فقرأ القرآن ثلاثمائة مرة حتى وجد هذه الآية تقرر الاستدلال أن اتباع غير سبيل المؤمنين حرام، فوجب أن يكون إتباع سبيل المؤمنين واجباً».

وجه الدلالة من الآية:

قال الشوكاني: «ووجه الدلالة من الآية أن الله – تعالى- جمع بين مشاقّة[٣] الرسول ﷺ وإتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد، فلو كان اتباع غير سبيل المؤمنين مباحاً لما جمع بينه وبين المحظور، فثبت أن متابعة غير سبيل المؤمنين

---

(١) الإحكام (١/ ٢٨٦).

(٢) جـ١١ ص ٤٣.

(٣) المشاقّة: المخالفة، قال الحافظ ابن كثير: «أي ومن سلك غير طريقة الشريعة التي جاء بها الرسول ﷺ فصار في شق، وذلك عن عمد منه، بعدما ظهر الحق وتبين له واتضح له. وقوله: (ويتبع غير سبيل المؤمنين). هذا ملازم للصفة الأولى، ولكن قد تكون المخالفة لنص الشارع، وقد تكون لما اجتمعت عليه الأمة المحمدية، فيما علم اتفاقهم عليه تحقيقاً، فإنه قد ضمنت لهم العصمة في اجتماعهم من الخطأ تشريفا لهم وتعظيما لنبيهم» انظر: مختصر تفسير ابن كثير (١/ ٤٣٧).

عبارة عن متابعة قول أو فتوى يختلف قولهم أو فتواهم، وإذا كانت تلك محظورة وجب أن تكون متابعة قولهم وفتواهم واجبة»[(١)].

ثالثاً: الاستدلال على حجية الإجماع بالسنة:

فقد وردت عدة أحاديث عن الرسول ﷺ تدل على عصمة الأمة من الخطأ، واشتهر ذلك على لسان جماعة من الصحابة - رضي الله عنهم- كعمر بن الخطاب، وعبد الله بن مسعود، وأبي سعيد الخدري، وأنس بن مالك، وابن عمر، وأبي هريرة، وحذيفة بن اليمان، وغيرهم ممن يطول ذكرهم، الأمر الذي يدل على التواتر المعنوي في عصمة الأمة من الخطأ، فيما اتفقت عليه كلمتهم. قال الإمام الغزالي: «تظاهرت الرواية عن رسول الله ﷺ بألفاظ مختلفة، مع اتفاق المعنى، في عصمة هذه الأمة من الخطأ»[(٢)].

ومن هذه الأحاديث:

١- عن أبي مالك الأشعري رضي الله عنه مرفوعاً: «**إن الله - تعالى- أجاركم من ثلاث خلال: أن لا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا جميعا، وأن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحق، وأن لا تجتمعوا على ضلالة**»[(٣)].

---

(١) إرشاد الفحول ص ٧٤. وانظر: الإحكام للآمدي (١/ ٢٨٦)، المستصفى (١/ ١٧٥).

(٢) المستصفى ١/ ١١١، وانظر: الإحكام للآمدي ١/ ٢١٣، الرسالة للإمام الشافعي٤٧٥ تحقيق الشيخ شاكر، النظم المتناثر ١٠٤، شرح الكوكب المنير ٢/ ٢١٨ وما بعدها، كشف الأسرار ٣/ ٢٣٧، فواتح الرحموت ٢/ ٢١٥، إرشاد الفحول ٧٨، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي ٩٧.

(٣) رواه أبو داود والدرامي. قال المناوي:«قال في المنار: هذا الحديث منقطع. وقال ابن حجر. في إسناده انقطاع، وله طرق لا يخلو واحد منها من مقال. وقال في موضع آخر: سنده حسن، وله شاهد عند أحمد، رجاله ثقات، لكن فيه راو لم يسم». انظر: سنن أبي داود ٢/ ٤١٤، سنن الدارمي ١/ ١٩، فيض القدير ٢/ ١٩٩ وما بعدها.

٢- وعن ابن عمر مرفوعا: «**لا تجتمع هذه الأمة على ضلالة أبدا**»[١].

٣- وعن أنس مرفوعا: «**لا تجتمع هذه الأمة على ضلالة، فإن رأيتم الاختلاف فعليكم بالسواد الأعظم، الحق وأهله**»[٢].

٤- وعن أبي ذر مرفوعا: «**عليكم بالجماعة، إن الله - تعالى- لا يجمع أمتي إلا على هدى**»[٣].

٥- وعن ابن عمر مرفوعا: «**إن الله لا يجمع أمتي -أو قال: أمة محمد- على ضلالة، ويد الله على الجماعة، ومن شذ شذ في النار**»[٤].

٦- وعن ثوبان مرفوعا: «**لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق، لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله وهم كذلك**»[٥].

---

(١) هذا طرف من حديث رواه الترمذي والحاكم من حديث ابن عمر، ورواه أبو داود عن أبي مالك الأشعري، ورواه أحمد عن أبي بصرة الغفاري. قال الحافظ ابن حجر في التلخيص، «قوله: وأمته معصومة، لا تجتمع على ضلالة» هذا في حديث مشهور له طرق كثيرة، لا يخلو واحد منها من مقال». انظر: تحفة الأحوذي ٦/ ٣٨٦، سنن أبي داود ٢/ ٤١٤، مسند الإمام أحمد ٦/ ٣٩٦، المقاصد الحسنة ص ٤٦٠.

(٢) رواه ابن ماجه وابن أبي عاصم. قال ابن قطلوبغا: «رواه ابن ماجه وفيه ضعف، لكن له طريقان آخران: أحدهما عند الحاكم، والآخر عند ابن أبي عاصم، وفي كليهما ضعف. ورواه أبو نعيم في «الحلية» عن ابن واصلة للترمذي.
انظر: سنن ابن ماجة ٢/ ١٣٠٣، تخريج أحاديث البزدوي ص ٢٤٣.

(٣) رواه أحمد والترمذي، وجاء معناه في أحاديث كثيرة. راجع: مسند الإمام أحمد ٥/ ١٤٥، تحفة الأحوذي ٦/ ٣٨٤.

(٤) رواه الترمذي وقال: «هذا حديث غريب». انظر تحفة الأحوذي ٦/ ٣٨٦، المستدرك ١/ ١١٥.

(٥) رواه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه وأحمد والحاكم وابن حبان عن ثوبان وجابر بن سمرة وعقبة بن عامر ومعاوية وعمران بن حصين بألفاظ متقاربة. انظر: صحيح البخاري ١/ ٢٤، ٢/ ١٨٦، ٤/ ٢٦٣، صحيح مسلم ٣/ ١٥٢٣ وما بعدها سنن أبي داود ٢/ ٤، تحفة الأحوذي ٦/ ٤٣٣، سنن ابن ماجه ١/ ٤، مسند الإمام أحمد ٤/ ٩٣، الفتح الكبير ٣/ ٣٢١).

وفي رواية جابر بن عبد الله: «**إلى يوم القيامة**»[١].

وفي حديث جابر بن سمرة: «**حتى تقوم الساعة**»[٢].

٧- وعن ابن عمر مرفوعا: «**عليكم بالجماعة، وإياكم والفرقة، فإن الشيطان مع الواحد، وهو من الاثنين أبعد، من أراد بحبوحة**[٣] **الجنة فليلزم الجماعة**»[٤].

٨- عن عبد الله بن مسعود، عن أبيه أن النبي ﷺ قال: «**نضّر الله عبداً سمع مقالتي فحفظها ووعاها وأداها فرب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه. ثلاث لا يغل عليهن قلب مسلم: إخلاص العمل لله، والنصيحة للمسلمين، ولزوم جماعتهم، فإن دعوتهم تحيط من ورائهم**»[٥]. إلى غير ذلك من الأحاديث التي وردت في هذا المعنى وكلها تدل على عصمة الأمة من الخطأ.

ولا يقدح في حجيتها كونها منقولة بطريق الآحاد، فإنها في جملتها تفيد اليقين، كما نعلم يقينا سخاء حاتم الطائي، وشجاعة علي كرم الله وجهه، وفقه

---

(١) صحيح مسلم (٣/ ١٥٢٤).

(٢) انظر: صحيح مسلم (٣/ ١٥٢٤)، تخريج أحاديث البزدوي ص ٣٥، ٢٤٦.

(٣) بحبوحة الجنة: أي وسطها. يقال: بحبوحة الدار، وسطها، ويقال: تبحبح الرجل، وبحبح: إذا تمكن في الحلول والمقام وتوسط المنزل.

(٤) رواه الشافعي وأحمد وعبد بن حميد والترمذي والنسائي، وصححه ابن خزيمة وابن حبان والحاكم والذهبي عن ابن عمر وأبي الدرداء وعمر مرفوعا بألفاظ مختلفة. (انظر: الرسالة ص ٤٧٤، تحفة الأحوذي ٦/ ٣٨٤، سنن النسائي ٢/ ٨٣، شرح السنة ٣/ ٣٤٧، تخريج أحاديث البزدوي ص ٢٤٣).

(٥) تقدم تخريجه.

الأئمة الأربعة، وغير ذلك من أحاديث الآحاد التي تفيد التواتر المعنوي[١].

قال الآمدي: «السنة أقرب الطرق في إثبات كون الإجماع حجة قاطعة»[٢].

وقد أورد المنكرون لحجية الإجماع عدة مناقشات حول الاستدلال بهذه الأحاديث، وهي مناقشات ضعيفة، لا تطعن في الاستدلال بها.

أدلة منكري الإجماع:

استدل المنكرون لحجية الإجماع بالكتاب والسنة والمعقول:

أولاً: الأدلة في القرآن:

استدلوا على ما ذهبوا إليه بآيات كثيرة منها:

١- قول الله - تعالى -: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]. فقد أخبر سبحانه أن القرآن بيان لكل شيء، وهذا يدل على عدم حجية الإجماع[٣].

وأجيب عن هذا الاستدلال: بأن كون القرآن تبياناً لكل شيء ليس فيه ما ينافي كون الإجماع حجة، فهو حجة أخرى مصدقة لما استندت إليه وتفرعت عنه، من الكتاب والسنة: لأنه لابد للإجماع من مستند منهما أو من أحدهما[٤].

٢- كما استدلوا بقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَـٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ ۚ﴾ [النساء ٥٩].

---

(١) الوسيط في أصول الفقه الإسلامي ص ٩٩.

(٢) الإحكام (١/ ٣١٣) وانظر: المستصفى (١/ ١١١)

(٣) الإحكام للآمدي (١/ ٢٩٠).

(٤) أصول مذهب الإمام أحمد ص ٣٢٣.

فقد أمر الله تعالى بردّ المتنازع فيه إلى الله ورسوله، أي إلى الكتاب والسنة، ولم يأمر برده إلى الأمة، فدل ذلك على أنه لا حاجة إلى الإجماع[١].

وأجيب عن ذلك:

أولاً: أن الاستدلال بالآية في غير محل النزاع، لأنها دلت على الرد إلى الكتاب والسنة في الأمر المتنازع فيه، ومحل الخلاف في الحكم المتفق عليه، فلا دلالة في الآية على المدعى.

ثانياً: أن استدلالهم بهذه الآية فيه إبطال لحجية القياس، الذي يقول به بعض المنكرين لحجية الإجماع، فهذا يكون جوابا للجمهور لا للمخالفين.

ثالثاً: أن حجية الإجماع من الأمور المتنازع فيها، والتي أمرت الآية بردها إلى الكتاب والسنة، وبالرد إليهما وجدناهما يدلان على حجية الإجماع[٢].

ومن الآيات التي استدلوا بها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [البقرة: ١٨٨].

وقوله تعالى: ﴿وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٦٩].

ووجه الدلالة من الآيتين:

أن الله تعالى نهى كل الأمة عن أكل أموال الناس بالباطل، وأن يقولوا على الله ما لا علم لهم به. وهذا يدل على تصور وقوعهما من الأمة، وهما معصيتان، ومن تتصور منه المعصية لا يكون قوله موجبا للقطع[٣].

وأجيب عن الاستدلال بهاتين الآيتين: أن القول بأن تصور وقوع المعاصي

---

(١) الإحكام للآمدي (١/ ٢٩٠)

(٢) الإحكام للآمدي (١/ ٢٠٢) فواتح الرحموت (٢/ ٢١٧)، الإجماع للدكتور عبد الفتاح الشيخ ص ١٢٣، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي ص ١٠١.

(٣) الإحكام للآمدي (١/ ٢٩٠).

من الأمة ينفي القول بحجية قولها ليس بصحيح، فإن التصور شيء والوقوع شيء آخر.

كما لا نسلم بأن النهي في الآيتين المذكورتين راجع إلى إجماع الأمة على ما نهوا عنه، بل راجع إلى كل واحد على انفراد، ولا يلزم من جواز المعصية على كل واحد جوازها على الجملة[١].

ثانياً: الأدلة من السنة:

استدل المنكرون لحجية الإجماع من السنة ببعض الأحاديث التي تفيد بظاهرها عدم حجية الإجماع، ومن ذلك:

١- ما جاء في حديث «معاذ» رضي الله عنه المشهور، وأنه لم يذكر الإجماع في الأدلة التي يرجع إليها وأقره الرسول ﷺ على ذلك[٢].

٢- جاء عن الرسول ﷺ من الأحاديث ما يدل على خلوّ العصر ممن تقوم الحجة بقوله.

ومن هذه الأحاديث قوله ﷺ: «**بدأ الإسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ، فطوبى للغرباء**»[٣].

وقوله ﷺ: «**إن الله لا يقبض العلم انتزاعا ولكن يقبض العلماء، حتى إذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا، فسئلوا، فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا**»[٤].

---

(١) أصول مذهب الإمام أحمد ص ٣٢٤.

(٢) الإحكام للآمدي (١/ ٢٩٠).

(٣) أخرجه الترمذي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

(٤) أخرجه البخاري ومسلم والترمذي عن عبد الله بن عمرو بن العاص.

وأجيب عن الاستدلال بهذه الأحاديث: بأنه لا دلالة فيها على المدعى.

فبالنسبة لحديث «معاذ» رضي الله عنه لم يذكر فيه الإجماع لأنه ليس بحجة في زمن النبي رضي الله عنه كما سبق أن أوضحنا ذلك.

وأما الأحاديث الأخرى: فغاية ما تدل عليه أنه إذا كانت الحالة كذلك فلا يكون إجماع، بسبب انقراض العلماء، وليس الكلام في ذلك، وإنما الكلام في إجماع من كان موجودا من العلماء.

يضاف إلى ذلك أن هناك أحاديث أخرى تدل على امتناع خلو العصر عمن تقوم الحجة بقولهم، مثل قوله ﷺ: «لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين حتى يأتي أمر الله وحتى يظهر المسيح الدجال»[1].

ثالثاً: الاستدلال بالمعقول:

كما استدل المنكرون لحجية الإجماع بالمعقول على النحو الآتي:

١- بما استدلوا به في المسائل المتقدمة من استحالة وقوعه وعدم إمكان نقله إلى من يحتج به. وتقدم مناقشة ذلك[2].

٢- كما قالوا: إن أمة محمد ﷺ أمة من الأمم، فلا يكون إجماعهم حجة كغيرهم من ا لأمم.

وأيضا: الأحكام الشرعية لا يصح إثباتها إلا بدليل فلا يكون إجماع الأمة دليلاً عليها كالتوحيد والمسائل العقلية[3].

---

(١) أخرجه مسلم والترمذي وأبو داود بألفاظ متقاربة. انظر: جامع الأصول (١٠/ ١٣٠-١٣١).

(٢) راجع ما كتبناه في المسائل: الأولى والثانية والثالثة.

(٣) الإحكام للآمدي (١/ ٢٩١).

ويجاب عن هذا: بأن قياس الأمة المحمدية على غيرها من الأمم غير مسلم، وقياسهم هذا غير صحيح، لأنه في مقابلة النص الذي لا يمكن إنكاره، فقد جاء القرآن الكريم بالنص على خيرية هذه الأمة في العديد من آياته مثل قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾[آل عمران: ١١٠].

وقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾[البقرة: ١٤٣].

إلى آخر الآيات التي سبقت الإشارة إليها، فقياسها على سائر الأمم قياس غير صحيح، وقد جاءت الأدلة على كون إجماع هذه الأمة حجة، ولم يرد ذلك في غيرها من الأمم.

أما قياس الأحكام الشرعية على التوحيد والمسائل العقلية في عدم ثبوتها بالإجماع فغير مسلم – أيضاً– لوجود الفارق بين الأصول والفروع، على أن كون الإجماع ليس حجة في مسائل الأصول ليس محل اتفاق بين العلماء[1].

والخلاصة: أن المنكرين لحجية الإجماع لم يأتوا بأدلة يعول عليها، بل هي شواهد عامة بعيدة الدلالة عن موضوع النزاع، فالتشكيك في حجية الإجماع تشكيك في أمر واقع لا يمكن إنكاره إلا كمن يغمض عينيه عن رؤية نور الشمس في وضح النهار.

---

(١) الإحكام للآمدي (١/ ٣٠٠-٣٠٢)، أصول مذهب الإمام أحمد ص ٣٢٤.

المبحث الثالث

في أنواع الإجماع

الإجماع بحسب طريقة تكوينه نوعان:

١ - إجماع صريح.

٢ - إجماع غير صريح، وهو المعروف بالإجماع السكوتي.

فالإجماع الصريح: هو أن تتفق جميع آراء المجتهدين في عصر من العصور على حكم شرعي لواقعة معينة، سواء أكان ذلك الاتفاق قولا أو فعلا من الأفعال.

كأن يجتمع العلماء في مجلس ويبدي كل منهم رأيه صراحة في المسألة قيد البحث، وتتفق الآراء في النهاية على حكم واحد.. فهذا هو الإجماع الصريح القولي.

أو تتفق آراء المجتهدين على عمل يعمله كل واحد منهم في عصر من الإعصار، أو أن يتفقوا على ترك شيء فيدل ذلك على عدم وجوبه، وهذا يسمى بالإجماع الصريح الفعلي.

والإجماع الصريح القولي حجة عند جمهور العلماء، كما تقدم في الأدلة.

أما الإجماع الصريح الفعلي فللعلماء فيه خلاف:

فذهب البعض إلى أن الإجماع الفعلي حكمه حكم فعل الرسول ﷺ لأن العصمة ثابتة للمجمعين كثبوتها لرسول الله ﷺ.

وأفعال الرسول ﷺ تختلف باختلاف الأحوال والقرائن التي تكتنفها، فمنها ما ظهر فيه قصد القربة، ومنها ما لم يظهر، ولذلك قال العلماء: إن فعل

رسول الله ﷺ: إن علمت صفته فحكمه تابع لصفته من الوجوب أو الندب أو الإباحة، وإن لم تعلم صفته فهناك خلاف بين العلماء: فمنهم من رجح أنه للإباحة، ومنهم من رجح أنه للندب، ومنهم من قال بالتوقف إلى آخر هذه الآراء الواردة في حكم فعل رسول الله ﷺ.

وقد رجح الحنفية أن أفعال رسول الله ﷺ التي لم تعلم صفتها تدل على الإباحة، فكذلك الإجماع الفعلي.

وذهب بعض العلماء: إلى أن الإجماع الفعلي يدل على الجواز ولا يفيد الوجوب إلا بقرينة، واستدلوا على ذلك بما رواه عبيدة السلماني: «ما اجتمع أصحاب رسول الله ﷺ كاجتماعهم على الأربع قبل الظهر».

ومعلوم أن الأربع ركعات التي قبل الظهر سنة وليست واجبة، فقول «عبيدة» يدل على أن الإجماع الفعلي لا يدل على الوجوب.

وهناك رأي ثالث هو أن الإجماع الفعلي يدل على الندب، ولا يدل على الوجوب إلا بقرينة.

ويمكن مناقشة هذا الرأي: بان ذلك غير مطرد، فهناك أمور كثيرة أجمع عليها الصحابة - رضي الله عنهم- إجماعاً فعليا، ولا يدل إجماعهم على كونها واجبة، مثل: إجماعهم على المزارعة والمساقاة وغير ذلك من الأمور التي لم تخرج عن كونها مباحة.

ولذلك نرى رجحان المذهب الأول والثاني، وهما قريبان في المعنى من بعضهما[1].

---

(١) انظر: المستصفى ١/ ١٢١، الإحكام ١/ ١٢٩، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢/ ٣٧، شرح المحلى على جمع الجوامع ٢/ ١٦٣، مسلم الثبوت ٢/ ١٨٠-١٨١، كشف الأسرار ٢/ ٩٤٨، إرشاد الفحول ص ١٢٦، الإجماع للدكتور عبد الفتاح الشيخ ص١٢٨-١٣٠، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي ص ١٠٦-١٠٧.

الإجماع السكوتي وحكمه:

أما الإجماع السكوتي: فهو أن يقول بعض المجتهدين في عصر من العصور قولا في مسألة ما، أو يعمل عملا ينقل عنه ويشتهر بين علماء عصره ولا ينكر عليه أحد.

وقد اشترط بعض العلماء لتحقق الإجماع السكوتي شروطا منها:

١- أن يكون السكوت مجرداً من علامات الرضا والسخط، لأنه إن وجد الرضا كان من قبيل الإجماع الصريح، وإن وجد ما يدل على السخط فليس بإجماع أصلاً.

٢- أن تبلغ المسألة المجتهد فيها جميع المجتهدين حتى يمكن النظر فيها والحكم عليها.

٣- أن تمضي مدة كافية للنظر والتأمل.

٤- أن تكون المسألة اجتهادية.

٥- أن يكون السكوت قبل استقرار المذاهب، لأنه إن كان بعدها لم يدل على الموافقة، لأن الظاهر أنهم سكتوا على معرفة مذاهبهم في تلك المسألة.

٦- أن تنتفي الموانع التي تمنع من اعتبار هذا السكوت موافقة، كالخوف من سلطان جائر، أو عدم مضي مدة تكفي للبحث، أو أن يكون الساكت ممن يرون أن كل مجتهد مصيب، فلا ينكر ما يقوله غيره، لأنه من مواضع الاجتهاد، أو يعلم أنه لو أنكر لا يلتفت إليه، وغير ذلك من الاعتبارات[1].

وبهذه الشروط يتحرر محل النزاع في الإجماع السكوتي وهو:

ما إذا كان السكوت في غير ما تعم به البلوى، ولم يكن هناك ما يمنع من إبداء الرأي، وكان السكوت قبل استقرار المذاهب، وأن تمضي مدة كافية للبحث والنظر.

---

(١) انظر: الإجماع للدكتور عبدالفتاح الشيخ ١٣١-١٣٢، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي ١٠٨.

آراء العلماء
في حجية الإجماع السكوتي

وللعلماء في حجية الإجماع السكوتي آراء كثيرة وأدلة ومناقشات طويلة، ذكرها الشوكاني في كتابه «إرشاد الفحول» ونحن نوردها هنا كما ذكرها، ثم نقسمها في النهاية إلى اتجاهات عامة.

قال الشوكاني - بعد أن عرف الإجماع السكوتي-: «وفيه مذاهب:

الأول: أنه ليس بإجماع ولا حجة، قاله داود الظاهري وابنه المرتضى، وعزاه القاضي إلى الشافعي واختاره، وقال: إنه آخر أقوال الشافعي. وقال الغزالي والرازي والآمدي: إنه نص الشافعي في الجديد. وقال الجويني: إنه ظاهر مذهبه.

والقول الثاني: أنه إجماع وحجة. وبه قال جماعة من الشافعية، وجماعة من أهل الأصول، وروي نحوه عن الشافعي. قال الأستاذ أبو إسحاق: اختلف أصحابنا في تسميته إجماعاً مع اتفاقهم على وجوب العمل به. وقال أبو حامد الإسفرايني: هو حجة مقطوع بها، وفي تسميته إجماعاً من الشافعية قولان: أحدهما: المنع، وإنما هو حجة كالخبر. والثاني، يسمى إجماعاً وهو قولنا انتهى.

واستدل القائلون بهذا القول: بأن سكوتهم ظاهر في الموافقة، إذ يبعد سكوت الكل مع اعتقاد المخالفة عادة، فكان ذلك محصلاً للظن بالاتفاق.

وأجيب: باحتمال أن يكون سكوت من سكت على الإنكار لتعارض الأدلة عنده، أو لعدم حصول ما يفيده الاجتهاد في تلك الحادثة: إثباتا أو نفيا، أو للخوف على نفسه، أو نحو ذلك من الاحتمالات.

القول الثالث: أنه حجة وليس بإجماع. قاله أبو هاشم، وهو أحد الوجهين عند الشافعي - كما سلف- وبه قال الصيرفي، واختاره الآمدي. قال الصّفيّ

الهندي: ولم يصِرْ أحد إلى عكس هذا القول، يعنى: إجماع لا حجة، ويمكن القول به، كالإجماع المروي بالأحاديث، عند من لم يقل بحجيته.

القول الرابع: أنه إجماع بشرط انقراض العصر، لأنه يبعد مع ذلك أن يكون السكوت لا عن رضا، وبه قال أبو علي الجبائي وأحمد - في رواية عنه- ونقله ابن فورك في كتابه عن أكثر أصحاب الشافعي، ونقله الأستاذ أبو طاهر البغدادي عن الحذاق منهم، واختاره ابن القطان والروياني.

قال الرافعي: إنه أصح الأوجه عند أصحاب الشافعي. وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في «اللمع»: إنه المذهب، فأما قبل الانقراض ففيه طريقان: إحداهما: أنه ليس بحجة قطعاً. والثانية في وجهين.

القول الخامس: أنه إجماع إن كان فتيا لا حكما، وبه قال ابن أبي هريرة، كما حكاه عنه الشيخ أبو إسحاق، والماوردي، والرافعي. وابن السمعاني، والآمدي، وابن الحاجب.

ووجه هذا القول: أنه لا يلزم من صدوره عن الحاكم أن يكون قاله على وجه الحكم. وقيل وجهه: أن الحاكم لا يعترض عليه في حكمه، فلا يكون السكوت دليل الرضا.

ونقل ابن السمعاني عن ابن أبي هريرة أنه احتج لقوله هذا بقوله: إنا نحضر مجلس بعض الحكام ونراهم يقضون بخلاف مذهبنا، ولا ننكر ذلك عليهم، فلا يكون سكوتنا رضا منا بذلك.

القول السادس: أنه إجماع إن كان صادراً عن حكم، لا إن كان صادراً عن فتيا. قاله أبو إسحاق المروزي، وعلل ذلك: بأن الأغلب أن الصادر من الحاكم يكون عن مشاورة، وحكاه ابن القطان عن الصيرفي.

القول السابع: أنه إن وقع في شيء يفوت استدراكه من إراقة دم واستباحة

فرج كان إجماعاً، وإلا فهو حجة، وفي كونه إجماعاً وجهان حكاهما الزركشي ولم ينسبه إلى قائل.

القول الثامن: إن كان الساكتون أقل كان إجماعاً وإلا فلا، قاله أبو بكر الرازي، وحكاه شمس الأئمة السرخسي عن الشافعي. قال الزركشي: وهو غريب لا يعرفه أصحابه.

والقول التاسع: إن كان في عصر الصحابة كان إجماعاً وإلا فلا. قال الماوردي في «الحاوي» والروياني في «البحر»: إن كان في عصر الصحابة، فإذا قال الواحد منهم قولا أو حكم به فأمسك الباقون، فهذا ضربان.

أحدهما: مما يفوت استدراكه، كإراقة دم، واستباحة فرج، فيكون إجماعاً، لأنهم لو اعتقدوا خلافه لأنكروه، إذ لا يصح منهم أن يتفقوا على ترك إنكار منكر، وإن كان مما لا يفوت استدراكه كان حجة، لأن الحق لا يخرج عن غيرهم، وفي كونه إجماعاً يمنع الاجتهاد. وجهان لأصحابنا، أحدهما: يكون إجماعاً لا يسوغ معه الاجتهاد، والثاني: لا يكون إجماعا، سواء كان القول فتيا أو حكما على الصحيح.

القول العاشر: أن ذلك إن كان مما يدوم ويتكرر وقوعه والخوض فيه، فإنه يكون السكوت إجماعا، وبه قال إمام الحرمين الجويني.

قال «الغزالي» في «المنخول»: المختار أنه لا يكون حجة إلا في صورتين:

أحدهما: سكوتهم وقد قطع بين أيديهم قاطع لا في مظنة القطع، والدواعي تتوفر على الرد عليه.

الثاني: ما يسكنون عليه على استمرار العصر، وتكون الواقعة بحيث لا يبدي أحد خلافاً، فأما إذا حضروا مجلساً فأفتى واحد وسكت آخرون، فذلك اعتراض لكون المسألة مظنونة، والأدب يقتضي أن لا يعترض على القضاة والمفتين.

القول الحادي عشر: أنه إجماع بشرط إفادة القرائن العلم بالرضا وذلك بأن يوجد من قرائن الأحوال ما يدل على رضا الساكتين بذلك القول، واختار هذا القول «الغزالي» في «المستصفى». وقال بعض المتأخرين: إنه أحق الأقوال، الآن إفادة القرائن العلم بالرضا كإفادة النطق له، فيصير كالإجماع القطعي.

القول الثاني عشر: أنه يكون حجة قبل استقرار المذاهب لا بعدها، فإنه لا أثر للسكوت، لما تقرر عند أهل المذاهب من عدم إنكار بعضهم على بعض، إذا أفتى أو حكم بمذهبه مع مخالفته لمذهب غيره. وهذا التفصيل لابد منه على جميع المذاهب السابقة. هذا في الإجماع السكوتي إذا كان سكوتاً عن قول، وأما لو اتفق أهل الحل والعقد على عمل، ولم يصدر منهم قول، اختلفوا في ذلك فقيل: إنه كفعل رسول الله ﷺ لأن العصمة ثابتة لإجماعهم، كثبوتها للشارع، فكانت أفعالهم كأفعاله، وبه قطع الشيخ أبو إسحاق الشيرازي وغيره.

وقال «الغزالي» في «المنخول»: إنه المختار: وقيل بالمنع، ونقله الجويني عن القاضي، لأنه لا يتصور تواطؤ قوم لا يحصون عددا على فعل واحد من غير أرب، فالتواطؤ عليه غير ممكن. وقيل: إنه ممكن ولكنه محمول على الإباحة حتى يقوم دليل على الندب أو الوجوب، وبه قال الجويني.

قال القرافي: هذا تفصيل حسن. وقيل: إن كل فعل خرج مخرج البيان أو مخرج الحكم لا ينعقد به الإجماع، وبه قال ابن السمعاني» أهـ [1].

ويمكن تلخيص هذه الآراء كلها في مذهبين في الجملة:

المذهب الأول: أن الإجماع السكوتي حجة.

المذهب الثاني: أنه ليس بحجة.

---

(١) إرشاد الفحول ص ٨٤-٨٥ ط. الحلبي.

أدلة المذاهب

استدل منكرو الإجماع السكوتي والمثبتون له بأدلة كثيرة ودارت حولها مناقشات عدة، نذكر أهمها، ثم نبين الراجح من هذه الآراء.

أدلة منكري الإجماع السكوتي

استدل هؤلاء على إنكار الإجماع السكوتي بالسنة والآثار والمعقول.

أولاً: من السنة:

وذلك بما روي من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: صلى النبي ﷺ إحدى صلاتي العشي[١] ركعتين ثم قام إلى خشبة في مقدم المسجد فوضع يده عليها وفي القوام أبو بكر وعمر، فهابا أن يكلماه، وخرج سرعان الناس[٢] فقالوا: أقصرت الصلاة؟ ورجل يدعوه النبي ﷺ ذا اليدين[٣]. فقال يا رسول الله أنسيت أم قصرت الصلاة؟ فقال: «**لم أنس ولم تقصر**» فقال: بلى قد نسيت. فصلى ركعتين ثم سلم، ثم كبر ثم سجد مثل سجوده أو أطول، ثم رفع رأسه فكبر، ثم وضع رأسه فكبر فسجد مثل سجوده أو أطول، ثم رفع رأسه وكبر»[٤].

وفي رواية أبي داود أن النبي ﷺ قال لأصحابه: «**أصدق ذو اليدين؟ فأومئوا**» أي: نعم. وهي في الصحيحين لكن بلفظ «فقالوا»[٥].

ووجه الدلالة من الحديث: أن سؤال الرسول ﷺ لأبي بكر وعمر وغيرهما دليل على عدم اعتبار السكوت موافقة لقول ذي اليدين، إذ لو كان السكوت

---

(١) قيل إنها صلاة الظهر أو العصر.

(٢) سرعان الناس: أي المسرعون إلى الخروج.

(٣) هو: الخرباق بن عمرو، ولقب بذي اليدين لطول كان فيهما.

(٤) متفق عليه واللفظ البخاري (سبل السلام ١/ ٢٠٣).

(٥) سبل السلام (١/ ٢٠٤).

حجة ودليلا لاكتفى به عن سؤالهم لكنه لم يكتف بذلك، فدل ذلك على أن الإجماع السكوتي ليس بحجة، وهذا هو المطلوب.

ويمكن مناقشة هذا الدليل من وجهين:

الأول: أن هذا الدليل في غير محل النزاع، لأننا نتكلم عن إبداء الرأي في حكم شرعي صدر عن بعض المجتهدين، وما ورد من الحديث إنما كان عن حكاية أمر حدث.

كما أن سكوت الصحابة إنما كان موافقة لما قاله ذو اليدين، وإلا لردوا عليه.

الوجه الثاني: أنه مع التسليم بأنه في محل النزاع، فقصارى ما يدل عليه الحديث أنه لمجرد التأكد مما قاله ذو اليدين، والدليل على أنه ﷺ أراد التأكد صلاته ركعتين أخريين ثم سجوده للسهو[1].

ثانياً: الآثار:

من الآثار الدالة على عدم حجية الإجماع السكوتي ما يأتي:

١- ما رُوي أن عمر رضي الله عنه استشار الصحابة في مال فضل عنده من الغنائم، فأشاروا عليه بتأخير القسمة، والإمساك إلى وقت الحاجة. وعلي رضي الله عنه ساكت، حتى قال عمر: ما تقول يا أبا الحسن؟ قال: لم نجعل يقينك شكاً، وعلمك جهلاً، أرى أن تقسم ذلك بين المسلمين، وروى في ذلك حديثاً في قسمة الفاضل[2].

ففي هذا الأثر دليل على أن عمر رضي الله عنه لم يعتبر سكوت علي رضي الله عنه موافقة حتى سأله، واستجاز علي رضي الله عنه السكوت مع كون الحق عنده في خلافهم.

---

(١) انظر: الإجماع للدكتور عبد الفتاح الشيخ ص ١٤٢-١٤٣، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي ص ١١٢-١١٣.

(٢) انظر: كتاب الأموال لأبي عبيد الأرقام (١٤٦ إلى ١٥٣)

ويمكن مناقشة هذا الأثر: بأن عمر رضي الله عنه سأله لأنه في وقت لا تزال فيه المشورة قائمة، وسؤال الساكت في هذا الوقت لا يدل على أن السائل لا يعتبر السكوت موافقة، إذ مجال هذا الاعتبار إنما يكون بعد انتهاء المناقشة[١].

٢- ومن الآثار - أيضاً- ما روى أن امرأة غاب عنها زوجها، فبلغ عمر رضي الله عنه أنها تجالس الرجال، وتتحدث معهم، فأرسل إليها ليمنعها من ذلك، فأمصلت[٢] من هيبته، فشاور الصحابة في ذلك: فقالوا: لا غرم عليك، إنما أنت مؤدب، وما أردت إلا الخير وكان علي رضي الله عنه حاضراً ولم يتكلم. فقال عمر: ما تقول يا أبا الحسن؟ قال: إن كان هذا جهد رأيهم فقد أخطأوا، وإن قاربوك[٣] فقد غشوك، أرى عليك الغرة. قال عمر: أنت صدقتني[٤].

ووجه الدلالة من هذا الأثر كما هو في الأثر الأول، وكلها تدل على أن السكوت لو كان دليلا على الموافقة لاكتفى به عن السؤال.

ثالثاً: المعقــول:

وهو أنه يشترط في الإجماع أن ينقل عن كل مجتهد رأيه وتتفق الآراء كلها في هذا الأمر، فإذا صرح بعض المجتهدين وسكن البعض فلا يتحقق الإجماع، لأنه لا ينسب لساكت قول، لأن الساكت يحتمل أنه سكت موافقاً، أو لأنه لم يجتهد بعد، أو أنه اجتهد ولكن لم يصل إلى شيء، وإن أدى اجتهاده إلى شيء فيحتمل أن يكون ذلك الشيء مخالفا للقول الذي ظهر، لكنه لم يظهره، إما للتروّي والتفكر، أو لاعتقاده أن كل مجتهد مصيب، أو لأنه سكت مهابة وخوف إثارة فتنة...الخ.

---

(١) الوسيط ص ١١٣.

(٢) أي نزل الجنين منها ميتا.

(٣) قاربوك: أي طلبوا قربك ورضاك عنهم.

(٤) روى بطرق مختلفة انظرة: السنن الكبرى للبيهقي (٨/ ١١٦)، التلخيص الجديد(٤/ ٣٧،٣٦)

ومع هذه الاحتمالات لا يكون سكوت المجتهدين مع اشتهار قول مجتهد فيما بينهم إجماعاً[١].

قال الصنعاني في «سبل السلام»[٢]: «إن السكوت من العلماء على أمر واقع من الآحاد، أو من خليفة أو غيره من فعل محظور أو ترك واجب، لا يدل على جواز ما وقع ولا على جواز ما ترك، إذ لا يثبت أنه قد أجمع الساكت إلا إذا علم رضاه بالواقع، ولا يعلم ذلك إلا علام الغيوب» اهـ.

ونوقش هذا الدليل: بأنه لو كان فيه خلاف لمجتهد لظهر في مقام الاستفتاء والبيان، بعد انقضاء مدة البحث والنظر، مع انتفاء الموانع.

لكن يمكن أن يدفع هذا الاعتراض: بأنه لو كان هناك وفاق لظهر أيضاً ونقل إلينا، وحيث لم تظهر موافقة فلا يكون إجماع[٣].

أدلة القائلين بحجية الإجماع السكوتي:

الدليل الأول: أن قول البعض وسكوت البعض الآخر يعتبر إجماعاً في المسائل الاعتقادية، فيقاس عليها الأحكام العملية الفرعية من باب أولى، لأن السكوت فيها لا يؤدى إلى الكفر، بخلاف السكوت عن شيء في الاعتقادات فقد يؤدّي إلى الكفر[٤].

---

(١) انظر: المستصفى ١/ ١٢١، الإحكام للآمدي ١/ ١٢٩، روضة الناظر ١/ ٣٨١، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي ص ١١٠-٢١١.

(٢) جـ ٤ ص ٦٢.

(٣) الوسيط ١١١.

(٤) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير ٣/ ٢١٢.

ونوقش هذا الدليل: بأن الاعتقادات لا خلاف فيها، والاختلاف إنما جاء في الاجتهاديات، فقياسها على الاعتقاديات قياس مع الفارق[١].

الدليل الثاني: قضت العادة أنه عند وجود أكابر من العلماء مع الأصاغر منهم أن يفتي الأكابر ويسكت الأصاغر تسليماً لهم، فلو لم يعتبر السكوت رضاً ممن سكت لوجب على كل مجتهد أن يعبر عن رأيه بالقول حتى تعلم موافقته أو مخالفته، وذلك خلاف ما جرت عليه العادة من المجادلة والمناظرة عند الخلاف، والسكوت عند الوفاق والاتفاق، وكون السكوت لخوف أو لغيره من باقي الاحتمالات المذكورة بعيد، فلا يؤثر ذلك في اعتبار الإجماع[٢].

وقد دلت الوقائع الكثيرة على أن المجتهدين لا يمتنعون عن قول الحق مهما لاقوا في سبيل ذلك، ومهما كانت منزلة من يخالفونه، لأنهم كانوا يعتقدون وجوب القول بالحق ويرون أن إظهاره نصح، والسكوت عنه غش في الدين[٣].

ويبدو أن الراجح في المسألة هو ما ذهب إليه جمهور العلماء من عدم حجية الإجماع السكوتي، لأن الساكت تحيط به عدة ظروف وملابسات، منها النفسي ومنها غير النفسي، ولا يمكن استقصاء كل هذه الظروف والملابسات، فالساكت لا رأي له، كما قال الإمام الشافعي رحمه الله تعالى: «لا يُنسب لساكتٍ قول»؛ فالساكت لا رأي له، ولا ينسب إليه قول موافق أو مخالف[٤].

---

(١) الوسيط في أصول الفقه الإسلامي ص ١٠٩.

(٢) أصول الفقه للشيخ زهير ٣/ ٢١١-٢١٢.

(٣) الإجماع للدكتور عبد الفتاح الشيخ ص ١٣٨.

(٤) علم أصول الفقه لشيخ عبد الوهاب خلاف ص ٥١.

المبحث الرابع
في شروط الإجماع

هناك شروط اشترطها العلماء لانعقاد الإجماع، منها ما فهم من شرحنا لتعريف الإجماع، ومنها ما يحتاج إلى بيان، وسوف نجمل هذه الشروط، وما تقدم الكلام عليه نحيل القارئ إليه:

١ - أن يكون للإجماع مستند:

مستند الإجماع: هو الدليل الذي يعتمد عليه المجتهدون في الحكم الذي أجمعوا عليه.

وجمهور العلماء على أنه لابد للإجماع من مستند يستند إليه المجمعون من نص أو قياس، حتى يكون إجماعهم قائما على أصل من أصول التشريع الإسلامي، ولا يكفى أن يكون بطريق الإلهام.

وذهب بعض العلماء إلى أنه لا يشترط وجود دليل يستند إليه المجمعون بل يكفي أن يوفق إليه المجمعون لاختيار الصواب عن طريق الإلهام.

وممن رجح هذا الرأي: الإمام فخر الدين الرازي، وابن الصلاح والشيعة[1].

دليل الجمهور:

استدل الجمهور على صحة مذهبهم، وهو أنه لابد للإجماع من مستند: بأن

---

(١) انظر: كشف الأسرار ٣/ ٩٨٣، الإحكام للآمدي ١/ ١٣٣، شرح المحلي على جمع الجوامع ٢/ ١٦٨، فواتح الرحموت ٢/ ٢٣٨، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي ص ١١٤-١١٥، أصول الفقه للشيخ زهير ٣/ ٢١٤.

القول في الدين بلا دليل خطأ وضلالة، وهذا منهي عنه، لقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦].

ولأن أهل الإجماع ليس لهم الاستقلال بإثبات الأحكام، فإذا أجمعوا على حكم ليس له مستند لاقتضي ذلك إثبات شرع بعد النبي ﷺ وهذا باطل.

ثم إن اختلاف الآراء، وتفاوت تحصيل العلماء يمنع من الاتفاق على شيء، إلا إذا كان هناك سبب يوجب الاتفاق، ويوحد بين الآراء، والمستند هو الذي يحقق ذلك.

ولذلك أمر الله تعالى برد الأمور المتنازع فيها إلى الله ورسوله، أي إلى كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ وما تفرع عنهما من طرق الاستنباط، أو تطبيق قواعد الشريعة واستلهام روحها ومبادئها العامة.

وفي ذلك يقول سبحانه: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾ [النساء: ٥٩].

أدلة المخالفين:

استدل القائلون بأنه لا يشترط أن يكون للإجماع مستند بدليلين:

الدليل الأول: أن الإجماع حجة بنفسه، فلو لم ينعقد إلا عن دليل لكان ذلك الدليل هو الحجة لا الإجماع، فلم يبق للإجماع فائدة وهذا باطل.

ونوقش هذا الدليل من وجهين:

الوجه الأول: عدم التسليم بأنه لا فائدة للإجماع في حالة وجود مستند ودليل آخر، فإن الفائدة قائمة وموجودة، فإنه إذا اجتمع دليلان على مدلول واحد كان ذلك من قبيل التأكيد، ولا مانع من ذلك، وهناك العديد من الأحكام الشرعية التي ثبتت بالقرآن الكريم وجاءت بها السنة أيضاً. وهذا أمر متفق

عليه، فمن أقسام السنة: السنة المؤكدة لما جاء به القرآن الكريم.

الوجه الثاني: لو سلمنا- جدلاً- بأنه لا فائدة، فإنه يلزم على قولكم هذا أن الإجماع يجب أن يكون لا مستند له حتى تتحقق فائدته ولا قائل بذلك.

الدليل الثاني: الوقوع:

استدل المخالفون - أيضاً- بأن الإجماع من غير مستند قد وقع وتحقق. ولو كان السند شرطا في الإجماع ما تحقق بدونه، لكنه تحقق، فدل ذلك على عدم احتياجه إلى مستند.

ومن أمثلة ذلك: إجماعهم على صحة بيع المراضاة، وهو حصول البيع بناء على تراض من الطرفين بدون صيغة عقد - كبعت واشتريت- وإجماعهم على صحة دخول الحمام وأخذ الأجرة على ذلك مع جهالة المدة والمقدار الذي يستهلكه من الماء.

ونوقش هذا الدليل: بأن ادعاء الإجماع على بيع المراضاة غير مسلم، فهناك من العلماء من خالف فيه.

ولو سلمنا ذلك فلابد أن يكون لهم مستند ولو لم نعرفه ولم ينقل إلينا، فإذا نقل إلينا إجماع في مسألة ما وجب قبولها ولا يجب البحث عن الدليل الذي استند إليه المجمعون، وهذا لا يعنى أنهم اتفقوا من غير دليل[(١)].

وإذا كان الرسول ﷺ وهو المعصوم عن الخطأ، لا يقول في الدين إلا بناء على دليل وهو الوحي، كما قال تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ﴾ [النجم: ٣-٥]. فأولى بذلك المجتهدون من الأمة.

---

(١) راجع: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص ١٣٩، التقرير والتحبير ٣/ ١١٠، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي ص ١١٥-١١٦، أصول الفقه للشيخ زهير ٣/ ٢١٥.

مستند الإجماع:

تفرع على مذهب القائلين بأنه لابد للإجماع من مستند خلاف آخر، وهو نوع هذا الدليل الذي يجب أن يكون مستندا للإجماع.

ولا خلاف بين العلماء في انعقاد الإجماع عن دليل قطعي من القرآن أو السنة المتواترة.

مثل: إجماعهم على حرمة نكاح الجدة وبنات الابن المستند إلى قوله الله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣].

وكإجماعهم على جواز التمتع في الحج المستند إلى قوله - تعالى-: ﴿فَمَن تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ [البقرة: ١٩٦].

وكإجماعهم على حرمة بيع الطعام قبل قبضه، المستند إلى قول الرسول ﷺ: «**من ابتاع طعاما فلا يبيعه حتى يقبضه**»[١].

وإنما الخلاف بينهم في الدليل الظني، مثل: القياس، وخبر الآحاد، والمصلحة المرسلة، إلى غير ذلك من الأدلة الظنية[٢].

٢- اتفاق جميع المجتهدين:

من الشروط التي اختلف فيها العلماء: أن يكون الإجماع صادراً من جميع المجتهدين، فهل إذا اتفق أكثر المجتهدين يكون حجة أو لا؟.

١- قال جمهور الأصوليين: لا ينعقد، ولا يكون إجماعاً.

---

(١) رواه مسلم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه بلفظ: من اشترى طعاما فلا يبيعه حتى يكتاله صحيح ومسلم(٣/ ١١٦١،١١٦٠).

(٢) انظر: المستصفى ١/ ١٢٣، الإحكام للآمدي ١/ ١٣٥، روضة الناظر ١/ ٣٨٥، الوسيط ص ١١٦-١١٧،

٢- وقال الغزالي: إنه ينعقد، ويكون إجماعا، ونقله الآمدي عن ابن جرير الطبري، وأبي الحسين الخياط من المعتزلة.

٣- وذهب بعض الأصوليين إلى أنه حجة، وليس بإجماع، ورجحه ابن الحاجب حيث قال: «إذا ندر المخالف لا يكون إجماعاً قطعيا، لكن الظاهر أنه حجة، لأنه يبعد أن يكون الراجح مع الأقلية».

٤- ومن العلماء من يرى أنه إن كان عدد الأقل قد بلغ عدد التواتر، لم ينعقد إجماع غيرهم، وإن كانوا دونه انعقد الإجماع.

٥- وقيل: لا ينعقد الإجماع مع مخالفة الاثنين، دون الواحد.

٦- كما روى أنه لا ينعقد مع مخالفة الثلاث، وينعقد مع مخالفة الاثنين والواحد، حكى هذين الرأيين الإمام «الزركشي» في البحر.

وهناك آراء كثيرة أوردها الأصوليون في كتبهم، تراجع في مظانها[1].

الأدلة:

لكل مذهب من المذاهب المتقدمة أدلته التي يستند إليها، وعليها اعتراضات ومناقشات عديدة، وقد يكون هناك ردود وإجابات على هذه الاعتراضات، ومحاولة نقل كل ما قيل في هذه الأدلة يطول البحث في هذا الموضوع.

ولذلك نستطيع أن نلخص ذلك كله في اتجاهين:

١- الاتجاه الأول: عدم اعتبار حجية قول الأكثر. وعلى ذلك جمهور الأصوليين.

---

(١) راجع: الإحكام للآمدي ١/ ١٢٠، كشف الأسرار للبزدوى ٢/ ٩٦٥، التوضيح على التنقيح ٢/ ٤٦، شرح المحلى على جمع الجوامع ٢/ ١٥٧، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢/ ٣٤، فواتح الرحموت ٢/ ٢٢٢، المستصفى ١/ ١١٧، إرشاد الفحول ص ٨٤-٨٥ الوسيط في أصول الفقه ص ٧١-٧٢.

٢- الاتجاه الثاني: اعتبار قول الأكثر، مع بعض الخلافات الجانبية..
وعلى هذا الأساس نستطيع أن نورد أدلة الفريقين، ثم نخرج منها برأي راجح.

أولاً: أدلة الجمهور:

استدل الجمهور على صحة ما ذهبوا إليه من أنه لا ينعقد الإجماع بقول الأكثر بدليلين:

الدليل الأول: أن أدلة حجية الإجماع من القرآن والسنة تدل على عصمة الأمة من الخطأ. فإن لفظ «الأمة» يحتمل أن يراد به كل الأمة، عملا بحقيقة اللفظ، ويحتمل أن يراد به الأكثر، كما يقال: بنو تميم يحمون الجار ويكرمون الضيف، والمراد الأكثر منهم، إلا أن الحمل على المعنى الأول أرجح، لأنه يؤدي إلى العمل بما أراده الرسول قطعا، لأن العدد الأقل يدخل في الكل، فحمل «الأمة» على الجميع أحوط[١].

الدليل الثاني: أنه لو كان اتفاق الأكثر حجة لأنكر الصحابة على من خالفهم من الأقلين، ولكنهم لم ينكروا عليهم. ومن أمثلة ذلك: اتفاق أكثر الصحابة على امتناع قتال مانعي الزكاة، مع مخالفة «أبي بكر» لهم.

ومنها: مخالفة أكثر الصحابة – رضي الله عنهم– لما انفرد به «ابن عباس» في مسائل: العول[٢]، وتحليل المتعة، وأنه لا ربا إلا في النسيئة.

---

(١) انظر: كشف الأسرار ٢/ ٩٦٥، الإحكام للآمدي ١/ ١٢٠. الوسيط في أصول الفقه ص ٧٢-٧٣.

(٢) العول: نقص افروض في الميراث، لازدحامها وضيق المال عنها، وقسمته بينهم على قدر فروضهم. وطريقة ذلك: أن نجمع السهام كلها ثم نقسم المال عليها، فيدخل النقص على كل ذي فرض بقدر فرضه. وهو رأي عامة الصحابة، إلا ابن عباس رضي الله عنهم جميعاً. انظر: الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل ٢/ ٥٤٠.

إلى غير ذلك من المسائل التي خالف فيها بعض الصحابة للجم الغفير منهم. وما وجد منهم إنكار في هذه المسائل، فلو كان إجماع الأكثر حجة لبادروا إلى الإنكار والتخطئة، ولم يوجد منهم سوى أفكار المناظرة، والاختلاف في مأخذ الاجتهاد، كما هي عادة المتناظرين.

ولأن من الجائز إصابة الأقل، وخطأ الأكثر، كما كشف الوحي عن إصابة «عمر» ي أسرى بدر، وكما انكشف الحال عن إصابة «أبى بكر» في أمر الردة[1].

ثانياً: أدلة المخالفين:

استدل المخالفون للجمهور، وهم الذين يرون أن اتفاق الأكثر حجة بالأدلة الآتية:

الدليل الأول: النصوص الدالة على أن المراد بالأمة في الأحاديث هو الأكثر، كما يقال: الأمة العربية تأبى الضيم، فالمراد به أكثرهم.

وعلى ذلك جاءت الأحاديث الشريفة، مثل قوله ﷺ: «عليكم بالجماعة، إن الله – تعالى – لا يجمع أمتي إلا على هدى»[2].

وعن أنس – مرفوعاً-: «لا تجمع هذه الأمة على ضلالة، فإن رأيتم الاختلاف فعليكم بالسواد الأعظم، الحق وأهله»[3].

---

(١) انظر: كشف الأسرار ٣/ ٢٤٥، تيسير التحرير ٣/ ٢٣٦، فواتح الرحموت ٢/ ٢٢٢ الإحكام للآمدي ١/ ٢٣٥، نهاية السول ٢/ ٣٧٨، شرح الكوكب المنير ٢/ ٢٢٩-٢٣٠، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي ص ٧٢-٧٣.

(٢) رواه أحمد والترمذي. انظر: مسند الإمام أحمد ٥/ ١٤٥، تحفة الأحوذى ٦/ ٣٨٤-٣٨٨.

(٣) رواه ابن ماجه، وابن أبي عاصم. قال ابن قطلوبغا: رواه ابن ماجه، وفيه ضعف، لكن له طريقان آخران أحدهما عند الحاكم والآخر عند ابن أبي عاصم، وفي كليهما ضعف، رواه أبو نعيم في الحلية عن ابن عمر، وأصله للترمذي. انظر: سنن ابن ماجه ٢/ ١٣٠٣، تخريج أحاديث البزدوي ص ٢٤٣.

فهذه الأحاديث تدل على أننا مأمورون بإتباع السواد الأعظم، وهو الأكثر وترك من يشذ، فيدل ذلك على أن إجماع الأكثر حجة[١].

وقد ناقش الجمهور هذه النصوص، فقالوا: إن إرادة الأكثر من لفظ «الأمة» هو بطريق المجاز، فيجب حمله على الحقيقة وهو الكل، لأن الحجة فيه قطعية، ويجب حمل قوله ﷺ: «**عليكم بالسواد الأعظم**» على الجميع إذ لا سواد أعظم من جميع المجتهدين في عصر من العصور.

كما أن النهي عن الشذوذ، إنما المراد به: من يشذ بعد الإجماع، وأما قبله فلا[٢].

الدليل الثاني: الإجماع:

فقد ثبت الصحابة – رضي الله عنهم– اعتمدوا في خلافة «أبي بكر الصديق» على اتفاق الأكثر، مع مخالفة البعض، كعلي، وسعد بن عبادة، ولولا أن اتفاق الأكثر حجة مع مخالفة الأقل، لما كانت البيعة ثابتة بالإجماع.

ونوقش هذه الدليل:

بأن الإمامة لا تحتاج إلى انعقاد الإجماع، ومخالفة «علي» رضي الله عنه لم تكن خروجاً على الإجماع، وإنما كانت بسبب ما انتابه من وفاة الرسول ﷺ على أنه قد ثبت أنه بايع بعد ذلك.

وأما مخالفة «سعد بن عبادة» فإنها لم تكن عن اجتهاد، وإنما لما كان يرجوه من السيادة والاشتراك في الحكم، لأنه كان من الخزرج الذين قالوا: «منا أمير ومنكم أمير»[٣].

---

(١) انظر: فواتح الرحموت ٢/ ٢٢٢، الإحكام للآمدي ١/ ١٢٠، روضة الناظر ١/ ٣٥٨، شرح الإسنوي ٢/ ٣٧٨، الوسيط في أصول الفقه ص ٧٣.

(٢) المصادر السابقة.

(٣) أخرجه النسائي عن عبد الله بن مسعود.(جامع الأصول ٩/ ٣٥).

الدليل الثالث: المعقول:

فقد استدل القائلون بحجية الأكثرية بالمعقول، وذلك من وجهين:

الوجه الأول: أن الكثرة يحصل بها ترجيح رواية الخبر، فيحصل بها الترجيح في الاجتهاد، وهذا يدل على حجية قول الأكثر.

الوجه الثاني: أن خبر الجماعة الكثيرة يفيد العلم، فليكن مفيدا في باب الإجماع والاجتهاد.

ويمكن أن يجاب على الوجه الأول من هذا الدليل: بأنه قياس مع الفارق، فإن المطلوب في الرواية هو غلبة الظن لا اليقين، أما الإجماع فمطلوب فيه القطع واليقين. وإذا اختلف الأثر المترتب عليهما اختلفا فيما يصح به الترجيح فيهما.

كما يجاب عن الوجه الثاني: بأنه ليس كل ما يخبر به الأكثر يفيد العلم واليقين، فهذا مجاله في الأمور المحسوسة، ولا يقاس عليها الإجماع الذي مجاله الاجتهاد.

وأيضاً، فإنه ليس دائماً للأكثر حكم الكل، وإنما يكون هذا في الشيء الذي يتحقق بالأكثر، كما يتحقق بالكل، كالإخبار عن ظهور الهلال، بل إنه قد يتحقق بالأقل، أما إذا كان الأكثر لا يتحقق به ما يتحقق بالكل غالبا، فلا يصح أن يقوم الأكثر مقام الكل[1].

دليل ابن الحاجب:

تقدم أن ابن الحاجب يرى أن اتفاق الأكثر يعتبر حجة، وليس إجماعاً فهو مذهب وسط بين رأي الجمهور والمخالفين لهم.

وقد استدل على مذهبه هذا: بأن الاتفاق من الأكثر يدل – بحسب

(١) الوسيط في أصول الفقه الإسلامي ص ٧٤-٧٥. وانظر: شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢/ ٣٤، الإحكام للآمدي ١/ ١٢٠.

الظاهر- على وجود دليل راجح أو قاطع استند إليه هؤلاء المتفقون، إذ من المستبعد أن يكون دليل المخالف هو الراجح، ومن المستبعد - كذلك- أن يطلع الأكثر على دليل ثم يخالفونه. والاحتمالات البعيدة لا يترك الظاهر بها، إلا أن هذه الاحتمالات تجعل قول الأكثر حجة وليس إجماعاً[1].

الراجح في المسألة:

بعد استعراض أدلة المذاهب، وما دار حولها من مناقشات، نستطيع أن نقول: إن الراجح في المسألة هو: ما ذهب إليه الجمهور، لأنه ما دام قد وجد اختلا فوجد احتمال الصواب في جانب، والخطأ في جانب، فلا يكون اتفاق الأكثر حجة شرعية قطعية ملزمة[2].

وفي هذا المعنى يقول الإمام الشافعي: «لست أقول ولا أحد من أهل العلم: «هذا مجتمع عليه إلا لما تلقى عالماً أبداً إلا قاله كذلك وحكاه عمن قبله، كالظهر أربع وكتحريم الخمر، وما أشبه هذا، وقد أجده يقول: «المجمع عليه» وأجد من أهل العلم كثيراً يقولون بخلافه، وأجد عامة أهل البلدان عن خلاف ما يقول: «المجتمع عليه» اهـ[3].

وقال الإمام الغزالي: «والمعتمد أن العصمة تثبت للأمة بكليتها، وليس هذا - أي إجماع الأكثر- إجماع الجميع، بل هو مختلف فيه، وقال تعالى: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [الشورى: ١٠][4].

---

(١) انظر: شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢/ ٣٤، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي ص ٧٥-٧٦.

(٢) انظر: علم أصول الفقه للشيخ عبد الوهاب خلاف ص ٤٦.

(٣) الرسالة ص ٥٣٤-٥٣٥.

(٤) انظر: المستصفى ١/ ١١٧.

٣- عدالة المجتهدين:

ومن شروط الإجماع: أن يكون الاتفاق من أهل الاجتهاد الموصوفين بالعدالة ومجانية البدع، لأن النصوص الدالة على حجية الإجماع تدل على ذلك.

أما العدالة: فلأن حكم الإجماع، وهو كونه ملزما للأمة، إنما يثبت بأهلية الشهادة، وأهلية الشهادة تكون بالعدالة كما هو ثابت في نصوص القرآن الكريم. قال تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا۟ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢].

وأما مجانبة البدع: فلأن البدعة إن كانت مكفرة فصاحبها غير مسلم فلا يكون من أهل الإجماع.

وإن لم تكن مكفرة ودعا الناس إليها سقطت عدالته بالتعصب الباطل، فلا يعتبر قوله في إجماع الأمة، ولذلك لم يعتبر خلاف الروافض في إمامة الشيخين، ولا خلاف الخوارج في إمامة علي.

قال عنهم الإمام مالك، والأوزاعي، ومحمد بن الحسن، وغيرهم: لا يعتبرون في الإجماع، لأنهم ليس لهم أصل ينقلون عنه، بسبب تكفيرهم السلف الذين أخذنا عنهم أصل الدين، فهم أهل أهواء وضلال[1].

٤- نقل الإجماع بطريق التواتر:

من العلماء من اشترط في الإجماع أن يكون منقولا بطريق متواتر؛ لأن الجمع الكثير لا يتصور تواطؤهم على الكذب.

أما جمهور العلماء فلا يشترطون ذلك؛ لأن الإجماع دليل مثل السنة، والسنة كما تكون بطريق التواتر تكون بطريق الآحاد.

---

(١) انظر: روضة الناظر/ ٣٥٣، المستصفى ١/١١٦، الإحكام للآمدي ١/١١٧، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي ص ١٤٣-١٤٤.

٥- انقراض عصر المجمعين:

ومن الشروط التي اختلف فيها العلماء:

انقراض عصر المجمعين، ومعناه: موت أهل العصر الذين أجمعوا على حكم في حادثة معينة.

فذهب البعض إلى اشتراط ذلك؛ لأن موتهم دليل على عدم وجود مخالف للإجماع.

ومنهم من اشترط ذلك في الإجماع السكوتي دون الصريح.

أما جمهور العلماء فلا يشترطون ذلك، وهو الراجح[1].

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي(١/ ٢٧)، كشف الأسرار(٢/ ٩٣٦)، فواتح الرحموت(٢/ ٢٢٤).

المبحث الخامس

في نسخ الإجماع والنسخ به

اختلف العلماء في نسخ الإجماع على مذهبين:

المذهب الأول: أن الإجماع لا يصح نسخه، وهو مذهب جمهور الأصوليين.

المذهب الثاني: جواز نسخ الإجماع، وهو مروي عن بعض علماء الأصول[1].

الأدلة

دليل الجمهور:

استدل الجمهور على عدم جواز نسخ الإجماع: بأن الناسخ له إما أن يكون نصاً أو إجماعاً أو قياساً، والكل باطل لما يأتي:

أما النص: فلا يصلح أن يكون ناسخا للإجماع، لآن الناسخ يشترط فيه أن يكون متأخرا عن المنسوخ، والنص متقدم على الإجماع، لأنه لم يكن هناك إجماع في حياة الرسول ﷺ فإن وافقهم فالعبرة بقوله لا بإجماعهم، وإن خالفهم كان إجماعهم باطلاً.

وأما عدم صلاحية الإجماع للنسخ: فلأنه لا ينعقد إجماع مخالف لإجماع آخر، لأن الإجماع لابد له من دليل يستند إليه المجمعون في إجماعهم، وحينئذ يقال:

إما أن يكون كل من الإجماعين عن دليل، أو كل منهما لا عن دليل، أو يكون الأول عن دليل والثاني لا عن دليل، أو بالعكس.

---

(١) انظر: المستصفى ١/ ٨١/ شرح الإسنوي ٢/ ٣٨٧، إرشاد الفحول ص ١٩٢، أصول الفقه للشيخ زهير ٣/ ٨١.

فإن كان كل من الإجماعين لا عن دليل يستند إليه كان كل منهما باطلا فلا يكون حجة.

أو كل منهما عن دليل، فإما أن يكون المجمعون الأولون قد أطلعوا على دليل الإجماع الثاني أو لم يطلعوا عليه.

فإن كانوا لم يطلعوا عليه كان إجماعهم باطلا لوجود النص الذي يخالفه.

وإن كانوا قد اطلعوا عليه وأجمعوا على خلافه دل ذلك على أن النص مرجوح، والدليل الذي استندوا إليه راجح، فيكون إجماعهم صحيحا والإجماع الثاني باطلا.

وإن كان الإجماع الأول عن دليل، والثاني من غير دليل كان الأول صحيحاً والثاني باطلا.

وإن كان الثاني عن دليل والأول من غير دليل كان الثاني صحيحاً والأول باطلاً. وبذلك يظهر عدم وجود إجماعين متخالفين، فلا يصح أن يكون الإجماع ناسخاً لإجماع سابق.

وأما القياس: فلا يصح أن يكون ناسخا للإجماع، لأن من شروط القياس ألا يخالف نصاً أو إجماعاً، فإذا كان القياس مخالفا للإجماع كان قياساً فاسداً، فلا يصح أن يكون ناسخاً للإجماع[1].

---

(١) انظر: إرشاد الفحول ص ١٩٢-١٩٣، أصول الفقه للشيخ زهير ٣/ ٨٢-٨٣، الإجماع للدكتور عبد الفتاح الشيخ ص ٢٨٨-٢٨٩، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي ص ١٤١ وما بعدها.

دليل المذهب الثاني:

استدل القائلون بجواز نسخ الإجماع: بأن الأمة إذا أجمعت على قولين في مسألة ما، فإن المكلف يكون مخيراً في العمل بكل من القولين فإذا أجمعت – بعد ذلك– على أحد القولين، لم يجز العمل بالقول الآخر، وحينئذ يكون الإجماع الثاني ناسخاً لما دل عليه الإجماع الأول، من جواز العمل بكل من القولين.

ونوقش ذلك: بأنه إذا أجمعت الأمة على قولين، فلا يجوز الإجماع على أحدهما، وحينئذ يكون الإجماع الثاني باطلاً[1]. وسيأتي بيان ذلك في المبحث الثالث إن شاء الله تعالى.

وبذلك يتضح رجحان مذهب الجمهور في أنه لا يجوز نسخ الإجماع.

أما النسخ بالإجماع:

فقد اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: عدم جواز ذلك، وهو رأي جمهور الأصوليين: واستدلوا على ذلك بما يأتي:

أولاً: أن الإجماع لا ينسخ النص من القرآن أو السنة، لأن الإجماع لابد له من مستند كما تقدم.

فإن كان المجمعون لم يطلعوا على هذا النص كان إجماعهم باطلاً، لوجود ما يخالفه، وإن كانوا قد اطلعوا عليه وأجمعوا على خلافة دل ذلك على أن النص مرجوح، وأن ما استندوا إليه راجح، وبذلك يكون الناسخ للنص هو النص الذي استندوا إليه، ويكون ذلك من قبيل نسخ النص بالنص، لا بالإجماع.

---

(١) أصول الفقه للشيخ زهير ٣/ ٨٣-٨٤.

ثانياً: أن الإجماع لا ينسخ إجماعاً آخر لما تقدم في المبحث السابق.

ثالثاً: أن الإجماع لا ينسخ القياس، لأن شرط العمل بالقياس ألا يوجد ما يخالفه، فإذا وجد الإجماع المخالف للقياس يزول العمل بالقياس لزوال شرطه. وبذلك يظهر أن الإجماع لا يصلح أن يكون ناسخا لحكم ثبت بدليل آخر، سواء كان نصاً أو إجماعاً أو قياساً(١).

المذهب الثاني: أن الإجماع يصح أن يكون ناسخا لحكم ثبت بنص أو إجماع أو قياس. وهو مذهب بعض المعتزلة، وعيسى بن أبان من الحنفية.

واستدلوا على ذلك بما يأتي:

أولاً: نسخ سهم المؤلفة قلوبهم من مصارف الزكاة الثابت بقوله تعالى: ﴿۞ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾ [التوبة: ٦٠]. إنما كان بإجماع الصحابة - رضي الله عنهم- في عهد عمر رضي الله عنه وهذا يدل على أن الإجماع يصح أن يكون ناسخاً لحكم ثابت بنص من النصوص.

ونوقش هذا الدليل: بأن نسخ هذا السهم غير ثابت، لأنه لا نسخ بعد عهد الرسول ﷺ وإنما الذي حدث هو من قبيل الاجتهاد في فهم النص، وأن هذا السهم إنما أوقف لعدم وجود سببه إذ لم يكن هناك داع للتأليف بسبب إعزاز المسلمين، وتوفر القوة والمنعة لهم، فلا يعطى المؤلفة قلوبهم من الزكاة، إشعاراً بأن الإسلام لم يعد في حاجة إليهم، وتقوية لقلوب المسلمين أنفسهم(٢).

---

(١) انظر: المستصفى ١/ ٨١، أصول الفقه للشيخ زهير ٣/ ٨٤-٨٥.

(٢) فتح القدير والعناية عليه ٢/ ١٥، تاريخ الفقه الإسلامي. د. يوسف موسى ص ٦٤.

ثانياً: روي أن عثمان بن عفان رضي الله عنه لما حجب الأم من الثلث إلى السدس بأخوين قال له ابن عباس - رضي الله عنهما-: كيف تحجبها بأخوين وقد قال الله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخۡوَةٞ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُۚ﴾ [النساء: ١١].

فقال له عثمان رضي الله عنه: حجبها قومك يا غلام[1]. فقول عثمان هذا ظاهر في أن إجماع الصحابة – رضي الله عنهم– على أن الأم تحجب من الثلث إلى السدس بالأخوين، وبذلك يكون الإجماع ناسخاً للآية وهو المطلوب.

ونوقش ذلك: بأن أهل اللغة مختلفون في أقل الجمع، هل هو اثنان أو ثلاثة، فإذا جرينا على أن الجمع اثنان كان اللفظ في الآية حقيقة، ولا غضاضة في ذلك، وإن قلنا: إن أقل الجمع ثلاثة، كان المراد من الإخوة في الآية الأخوين مجازا، ولا مانع من ذلك، ويكون معنى قول عثمان «حجبها قومك» أي بلغتهم حيث قالوا: إن لفظ الإخوة مراد به الأخوين.

وعلى ذلك لا يكون الإجماع ناسخاً للآية.

ثالثاً: أن الإجماع دليل من الأدلة الأربعة التي يجوز التخصيص بها، والنسخ بيان كالتخصيص، فيصح أن يكون ناسخاً كما يصح أن يكون مخصصاً.

ويجاب عن ذلك بوجهين:

الوجه الأول: أن ذلك منقوض بالدليل العقلي، فإنه يجوز التخصيص به، ولا يجوز النسخ به.

الوجه الثاني: أن هذا قياس مع الفارق، لأن النسخ رفع للحكم بالكلية، بخلاف التخصيص، فإنه قصر للحكم على بعض أفراده، ولا مانع من كون

---

(١) أخرجه ابن جرير، والحاكم وصححه والبيهقي في سننه. (انظر: الدر المنثور للسيوطي ٢/ ١٤٠).

الإجماع مخصصاً، بخلاف النسخ فقد وجد فيه ما يمنع من كون الإجماع ناسخاً.

وبذلك يظهر رجحان مذهب الجمهور من عدم جواز النسخ بالإجماع[1].

ما نوع الإجماع الذي لا ينسخ؟

ينبغي أن نشير هنا إلى مسألة مهمة، وهي هل كل إجماع لا يقبل النسخ، أو أن هناك نوعا يقبل النسخ ونوعا آخر لا يقبله؟

وللإجابة على هذا التساؤل نقول:

إن الإجماع نوعان:

١- إجماع الأمة على حكم مسألة من المسائل الدينية المحضة والتي لا يستقل العقل بإدراكها، وأكثر ذلك من الأمور المعلومة من الدين بالضرورة، مثل: الإجماع على أن الجد يرث مع وجود الإخوة، وأن الجدة يحرم التزوج بها كالأم، وترث السدس عند عدم وجود الأم، وغير ذلك من الأحكام التي أجمع عليها الصحابة – رضي الله عنهم– ومن بعدهم من التابعين وتابعيهم إلى يومنا هذا.

فهذا النوع من الإجماع يجب الإيمان به والعمل بمقتضاه، ولا يجوز مخالفته بحال من الأحوال، ولا يقبل النسخ، لأنه لا يعقل أن يجمع المتأخرون على خلافه، لأنه مستند إلى دليل من القرآن الكريم أو السنة القولية أو العملية فلا يقبل النسخ.

٢- النوع الثاني: اتفاق أولي الأمر في الأمة على حكم مسألة لم ينص على حكمها، مما هو مجال للرأي من مصالح الأمة الدنيوية التي تختلف

---

(١) انظر: إرشاد الفحول ص ١٩٣، أصول الفقه للشيخ زهير ٣/ ٨٥-٨٧، الإجماع للدكتور عبد الفتاح الشيخ ص ٢٩١-٢٩٢.

باختلاف الزمان أو المكان، كالإجماع على خلافة شخص بعينه، أو على إعلان الحرب على عدو، أو وضع حد أعلى لملكية الأرض، إذا كان في ذلك مصلحة ظاهرة للأمة وغير ذلك من الأمور التي تدخل تحت دائرة الاجتهاد الجماعي.

فمثل هذا النوع من الإجماع يقبل النسخ من حين لآخر، ويتغير بتغير الزمان والمكان، لأن وسائل الناس إلى مصالحهم الدنيوية تختلف باختلاف الزمان والمكان، والأمة مطالبة - في كل وقت- باستشارة أولى الأمر منها، لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِۦ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣].

ولقول الرسول ﷺ لعلي بن أبى طالب في الأمر الذي لم ينزل فيه قرآن، ولم تمض فيه سنة:

«أجمعوا له العالمين - أو قال: العابدين- فاجعلوه شورى بينكم ولا تقضوا فيه برأي واحد»[١].

وعلى هذا النهج القويم سار أصحاب رسول الله ﷺ حيث كانوا يستشيرون أهل الرأي في الأمور التي تحدث ولا يجدون لها نصاً في كتاب الله تعالى أو سنة رسوله ﷺ.

فهذا النوع من الإجماع ينسخه الإجماع اللاحق الذي يعارضه، ما دام مرتبطا بمصالح الأمة، وهي تختلف من وقت لآخر.

قال العلامة أبو عبد الله بن الوزير «اعلم أن الإجماعات نوعان: أحدهما: تعلم صحته بالضرورة من الدين بحيث يكفر مخالفه،

---

(١) سبق تخريج الحديث.

فهذا إجماع صحيح، ولكنه مستغنى عنه بالعلم الضروري من الدين.

وثانيهما: ما نزل عن هذه المرتبة، ولا يكون إلا ظناً، لأنه ليس بعد التواتر إلا الظن، وليس بينهما في النقل مرتبة قطعية بالإجماع»[١].

وينبغي أن يحمل ما نقل عن أبي عبد الله البصري، والإمام الرازي، والصفي الهندي، من جواز نسخ الإجماع بالإجماع على النوع الثاني الذي نتحدث عنه ولا يعقل أن يحمل كلامهم على الإجماعات كلها[٢].

(١) انظر: إيثار الحق على الخلق لابن الوزير ص ١٦٨.

(٢) راجع: أصول التشريع الإسلامي د. على حسب الله ٢٦ وما بعدها، تاريخ الأمم الإسلامية للخضري ١/ ٥٧٤.

المبحث السادس
في
إحداث قول ثالث في مسألة أجمع فيها على رأيين

إذا اختلف أهل العصر في مسألة من المسائل على قولين، فهل يجوز لمن بعدهم إحداث قول ثالث فيها؟.

ومحل الخلاف بعد استقرار المذاهب في المسألة المطروحة للبحث والنظر، أما قبل استقرار المذاهب وأثناء بحث المسألة فلا مانع من إحداث قول ثالث.

ومن أمثلة هذه المسألة:

١- اختلاف الصحابة - رضي الله عنهم - في ميراث الجد مع الأخوة، فبعضهم حجب به الإخوة وجعل له الميراث كله، وهم: أبو بكر وعمر وابن الزبير وابن عباس - رضي الله عنهم -: وقال علي وزيد ابن ثابت - رضي الله عنهما - الإخوة يرثون مع الجد بشرط ألا يقل عن الثلث.

وروي عن البعض أنهم يرثون معه بشرط ألا يقل عن السدس. فهم مجمعون على توريث الجد مع الإخوة.

فلو قيل: بعدم ميراثه لكان ذلك قولا ثالثاً مخالفاً للإجماع السابق.

٢- لو مات زوج وترك زوجه وأما وأبا، أو ماتت زوجة وتركت زوجاً وأما وأبا. وقيل للأم ثلث المال كله في الصورتين. وهذا رأي ابن عباس - رضي الله عنهما-، وقيل: لها ثلث الباقي بعد فرض الزوج أو الزوجة.

فالقول بأن لها ثلث المال في زوج وأبوين، وثلث الباقي في زوجة وأبوين قول ثالث مخالف لما أجمع عليه الصحابة.

وقد جاء في كتب الفقه أن التابعين أحدثوا أقوالاً أخرى في نصيب الأم[١].

آراء العلماء في المسألة

اختلف العلماء في هذه المسألة على أربعة مذاهب:

المذهب الأول: عدم جواز إحداث قول ثالث مطلقا، وهو مذهب جمهور الأصوليين.

المذهب الثاني: جواز ذلك مطلقا. وهو رأي بعض علماء الحنفية، وأهل الظاهر.

المذهب الثالث: المنع من إحداث قول آخر إذا كان الاختلاف في عصر الصحابة، أما إذا حدث الاختلاف بعد عصر الصحابة جاز ذلك. وهو منقول عن بعض الحنفية.

المذهب الرابع: التفصيل بين ما يرفع القولين السابقين في المسألة فلا يجوز، وما لا يرفعهما فيجوز ذلك. وهو مختار الإمام الرازي والبيضاوي والآمدي وابن الحاجب.

ففي مثل ميراث الجد لا يجوز إحداث قول ثالث، وهو عدم ميراثه، لمخالفة ذلك للإجماع على توريثه، وإن اختلفوا في المقدار الذي يرثه، أما إن كان القول الآخر لا يرفع القولين السابقين فلا مانع من ذلك.

مثل: ما جاء في حل متروك التسمية: قيل: لا يؤكل مطلقا، سواء كان ترك التسمية عمداً أو نسياناً. وقيل: يؤكل مطلقاً.

وهناك قول ثالث: وهو جواز الأكل مما تركت التسمية عليه نسياناً، وهو رأي الإمام مالك، وأبي حنيفة، وابن القاسم، وعيسى بن أبان وأصبغ[٢].

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي ١/ ٢٧٣، جمع الجوامع ٢/ ١٩٨، شرح تنقيح الفصول ص ٣٣٣.

(٢) انظر: أحكام القرآن لابن العربي ٢/ ٧٤٩.

أدلة الجمهور:

استدل الجمهور على عدم جواز إحداث قول آخر بما يأتي:

أولاً: أن إحداث القول الثالث إما أن يكون لغير دليل، أو لدليل لم يطلع عليه الأولون، أو لدليل اطلعوا عليه ولم يعملوا به. والكل باطل.

أما بطلان الأول: فلأنه من المتفق عليه أن الإجماع لابد له من دليل.

والثاني باطل كذلك: لأن العادة تحيل عدم إطلاعهم مع كثرتهم، ولأن ذلك يقضي بخطأ الأولين فيما قالوه، والأمة معصومة عن الخطأ.

وأما بطلان الثالث: فلأن اطلاعهم على الدليل وتركهم العمل به دليل على أنه مرجوح، فلا يصح الاعتماد عليه والأخذ به، لأن العمل بالمرجوح وترك الراجح غير جائز.

ثانياً: أن اختلاف أهل العصر في المسألة المطروحة للبحث على قولين فقط، اتفاق منهم على أنه لا يجوز إحداث قول ثابت فيها، لأن كلا من الفريقين يمنع العمل بغير ما ذهب إليه، والقول الثالث مغاير لما قال به كل منهما، فكان ذلك إجماعاً منهم على عدم الأخذ بالقول الثالث، ومخالفة الإجماع غير جائزة.

دليل المجيزين:

استدل القائلون بالجواز بما يأتي:

أولاً: أن اختلاف أهل العصر السابق على قولين دليل على أن المسألة اجتهادية، والمسائل الاجتهادية لا يكلف فيها المجتهد إلا بما وصل إليه اجتهاده فإذا جاء من بعدهم وأحدثوا في المسألة رأيا ثالثا كانوا مكلفين بالعمل به لأن المقتضي قائم، والمانع منتف.

ونوقش ذلك: بأن السابقين قد أجمعوا على عدم جواز العمل بالقول الثالث. وهذا مانع من العمل بالقول الثالث، فالمقتضي قائم، لكن منع منه مانع، وهو الاتفاق السابق.

ثانياً: أنه لو لم يجز إحداث قول ثالث في المسألة لما وقع، لكنه وقع، فدل ذلك على الجواز، لأن الوقوع دليل على الجواز وزيادة.

والدليل على الوقوع: ما ثبت عن كثير من التابعين من إحداث أقوال كثيرة على بعض المسائل التي أجمع فيها الصحابة على قولين، فقد صح عن ابن سيرين أنه قال: أوافق ابن عباس في نصيب الأم في زوج وأم وأب، فتأخذ الأم ثلث الكل، ولا أوافقه في المسألة الأخرى، وهي زوجة وأم وأب، فتأخذ ثلث الباقي.

وقال بعضهم: بعكس ما قال ابن سيرين.

ونوقش ذلك من قبل المانعين مطلقاً: بأن آحاد التابعين ليس معصوماً، وإنما المعصوم كلهم، ولم ينقل هذا الرأي عن الكل، وإنما هو رأي البعض من التابعين فلا يعتبر ذلك إجماعاً.

كما نوقش من قبل المفصلين: بأن إحداث قول ثالث لم يرفع حكماً مجمعاً عليه، فإن الأم وارثة على كل حال.

دليل المذهب الثالث:

استدل أصحاب هذا المذهب: بأن الصحابة – رضي الله عنهم– لهم من الفضل والمنزلة ما ليس لغيرهم، فقد شاهدوا التنزيل وعاصروا رسول الله ﷺ وهذا الفضل ليس لغيرهم، فإذا اتفقوا على رأيين لم يجز إحداث قول ثالث بعدهما، بخلاف ما إذا اختلف من بعدهم.

دليل المذهب الرابع:

استدل القائلون بالتفصيل: بأن القول الثالث إذا كان رافعاً لما اتفق عليه الأولون يكون ذلك مخالفا للإجماع، ومخالفة الإجماع غير جائزة.

أما إذا لم يرفع القولين فلا يكون مخالفا للإجماع.

وهذا الرأي هو الراجح – من وجهة نظري– لأنه وسط بين المذاهب المانعة مطلقاً، والمجيزة مطلقاً، كما أن الواقع الفعلي من التابعين يؤيده، حيث أحدثوا أقوالاً كثيرة في مسائل أجمع فيها الصحابة على قولين[1].

---

(١) راجع في ذلك: الإبهاج للسبكي ٢/ ٤٢٠، والإحكام للآمدي ١/ ٢٧٣ شرح تنقيح الفصول ص ٣٣٣، أصول الفقه للشيخ زهير ٤/ ١٩٨ وما بعدها، الإجماع للدكتور عبد الفتاح الشيخ ص ٢٤٩ وما بعدها.

المبحث السابع
في الإجماعات الخاصة

ما تقدم – قبل ذلك– كان في الإجماع العام، الذي لا يخص طائفة بعينها ولا مكانا دون مكان.

بقي أن نتحدث عن الإجماعات الخاصة، التي تتعلق بفئة معينة أو بمكان دون مكان.

وهذه الإجماعات هي:

١- إجماع أهل المدينة.

٢- إجماع أهل الحرمين وأهل المصرين.

٣- إجماع الشيخين.

٤- إجماع الخلفاء الراشدين.

٥- إجماع العترة.

١- إجماع أهل المدينة

تمهيـــد:

المدينة المنورة دار السنة، وإليها كانت هجرة النبي ﷺ وأصحابه، وبها كان مقامه ﷺ في سنيه الأخيرة، ومنها انطلقت الدعوة الإسلامية إلى مشارق الأرض ومغاربها.

وفي المدينة المنورة الكثير من الأحاديث الشريفة التي تدل على فضلها وفضل ساكنيها، روي مسلم عن زيد قال: قال رسول الله ﷺ: «**إنها طيبة، وإنها تنفي الخبث، كما تنفي النار خبث الفضة**».

وروي البخاري ومسلم ومالك وأحمد عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال سول الله ﷺ: «.. **وهي المدينة تنفي الناس كما ينفي الكير خبث الحديث**»[1].

وقد جمعت المدينة خيرة أصحاب رسول الله ﷺ وخلفاءه الراشدين، وأمنة هذه الأمة على دينها، وخلفهم على ذلك التابعون لهم بإحسان.

وقد شاهد الصحابة – رضي الله عنهم – سنة نبيهم ﷺ وتأسوا به في كل شئونه، الأمر الذي جعل لهم مكانة خاصة لم تكن لغيرهم.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وفي القرون التي أثنى عليها رسول الله ﷺ كان مذهب أهل المدينة أصح مذاهب أهل المدائن، فإنهم كانوا يتأسون بأثر رسول الله ﷺ أكثر من سائر الأمصار، وكان غيرهم من أهل الأمصار دونهم في العلم بالسنة النبوية واتباعها، حتى إنهم لا يفتقرون إلى نوع من سياسة الملوك، وأن افتقار العلماء ومقاصد العباد أكثر من افتقار أهل المدينة، حيث كانوا أغنى من غيرهم عن ذلك كله بما كان عندهم من الآثار النبوية التي يفتقر إلى العلم بها واتباعها كل أحد، ولهذا لم يذهب أحد من علماء المسلمين إلى أن أجماع أهل مدينة من المدائن حجة يجب إتباعها غير المدينة، لا في تلك الأمصار ولا فيما بعدها»[2].

ومحل الخلاف بين العلماء في كون إجماع أهل المدينة حجة أم لا، إنما هو في العصور المفضلة، التي أثنى عليها رسول الله ﷺ وهي عصور الصحابة والتابعين، أما بعد هذه العصور فلا مزية لأهل المدينة على غيرها.

---

(١) انظر: صحيح البخاري ١/ ٣٢١، صحيح مسلم ٢/ ١٠٠٥، مسند الإمام أحمد ٢/ ٤٣٩، الموطأ للإمام مالك ٢/ ٨٨٦.

(٢) مجموع الفتاوى جـ ٢٠ ص ٢٩٤.

قال الإمام ابن تيمية: «والكلام إنما هو في إجماعهم في تلك الإعصار المفضلة، وأما بعد ذلك فقد اتفق الناس على أن إجماع أهلها ليس بحجة، إذ كان حينئذ في غيرها من العلماء ما لم يكن فيها، لا سيما حين ظهر فيها الرفض»[١].

وقال ابن قدامة: «ولأن إجماعهم لو كان حجة لوجب أن يكون حجة في جميع الأزمنة، ولا خلاف في أن قولهم لا يعتد به في زماننا، فضلاً أن يكون إجماعاً»[٢].

والمشهور أن الإمام مالك رحمه الله هو الذي يعتبر إجماع أهل المدينة حجة، ويخالفه في ذلك جمهور العلماء.

وقبل أن نذكر أدلة العلماء في هذه المسألة ينبغي أن نوضح أن إجماع أهل المدينة على ضربين:

أحدهما: ما كان عن طريق النقل والحكاية.

ثانيهما: ما كان عن طريق الاجتهاد وهو على ثلاثة أقسام.

الأول: نقل شرع عن النبي ﷺ من قول، أو فعل، أو تقرير، أو ترك لشيء قام سبب وجوده ولم يفعل.

فالأقوال كثيرة، وهي الأحاديث التي قالها الرسول ﷺ في المدينة.

والفعل كنقلهم عنه ﷺ أنه كان يخرج كل عيد إلى المصلى، فيصلي فيه العيد هو والناس، ويخطب فيهم قائماً على المنبر، وظهره إلى القبلة، ووجهه إليهم، وأنه كان يعود مرضاهم، ويشهد جنائزهم.

أما التقرير: فكما نقل أنه ﷺ كان يقرهم على صناعاتهم المختلفة من تجارة،

---

(١) المصدر السابق جـ ٢٠ ص ٣٠٠.

(٢) روضة الناظر مع شرحها جـ ١ ص ٣٦٥.

وخياطة، وعلى إنشاد الأشعار المباحة، وذكر أيام الجاهلية، والمسابقة على الأقدام، وعلى الخيلاء في الحرب وغير ذلك.

أما نقل الترك: فكما ورد أنهم نقلوا عنه ﷺ أنه لم يكن في صلاة العيد أذان ولا إقامة، وأن شهداء أحد لم يغسلوا ولم يصل عليهم، وترك أخذ الزكاة من الخضروات، وهم يزرعونها بالمدينة

فهذا القسم، بأنواعه الثلاث قال بعض المحدثين فيه: إن روايتهم تقدم على رواية غيرهم إذا عارضتها.

بينما ذهب الجمهور إلى أنه لا تفضيل لرواية أهل المدينة على غيرهم إلا بالعدالة والضبط.

القسم الثاني:

نقل الأعيان، وتعيين الأماكن، كنقلهم مقدار الصاع، والمد، وتعيين موضع المنبر، وموقفه للصلاة، والقبر، وتعيين الروضة الشريفة، والبقيع والمصلى.

ولا شك أن نقل هذا جار مجرى نقل تعيين المناسك، كالصفا والمروة، ومنى، ومزدلفة، وعرفة، والمواقيت المكانية للإحرام.

القسم الثالث:

نقل العمل المستمر المتصل زمنا بعد زمن، من عهد الرسول ﷺ كنقلهم المزارعة، والأذان على المكان المرتفع، والأذان للصبح قبل الفجر، وتثنية الأذان، وإفراد الإقامة، ويظهر من كلام الإمام مالك رحمه الله أن هذا القسم هو الذي يريده.

قال ابن القيم: «وهذا العمل حجة يجب اتباعها، وسنة متلقاة بالقبول وإذا ظفر العالم بذلك قرت عينه، واطمأنت إليه نفسه».

الضرب الثاني: عمل أهل المدينة عن طريق الاجتهاد:

وهذا النوع محل خلاف وجدل بين العلماء، وقد نقل القاضي عبد الوهاب المالكي في هذا النوع ثلاثة أوجه.

الوجه الأول: أنه ليس بحجة، وأن الحجة هي إجماع أهل المدينة، من طريق النقل، كما لا يرجح به أحد الاجتهادين على الآخر.

الوجه الثاني: أنه – وإن لم يكن حجة– لكنه يرجح به اجتهادهم على اجتهاد غيرهم. وبذلك قال بعض أصحاب الشافعي.

الوجه الثالث: أن إجماعهم من طريق الاجتهاد حجة، وإن لم تحرم مخالفته، مثل إجماعهم من طريق النقل[1].

آراء العلماء وأدلتهم
في إجماع أهل المدينة

سبق أن بينا أن الخلاف بين العلماء في كون إجماع أهل المدينة حجة أم لا، إنما هو في الإجماع الذي طريقه الاستنباط والاجتهاد.

١- فجمهور العلماء على أن إجماعهم دون غيرهم ليس بحجة.

٢- وذهب المالكية إلى أن إجماعهم حجة.

---

(١) انظر: إعلام الموقعين ١/ ٢٩٧ وما بعدها.

الأدلــــة

أدلة المالكية:

استدل المالكية على حجية إجماع أهل المدينة بما يأتي:

أولاً: المنقول:

فقد استدلوا على ذلك بما جاء في فضل المدينة وأهلها من الأحاديث مثل قوله ﷺ: «**إن المدينة طيبة تنفي خبثها، كما ينفي الكير خبث الحديد**»[١].

وقوله ﷺ: «**إن الإيمان ليأرز**[٢] **إلى المدينة كما تأرز الحية إلى حجرها**»[٣].

وجه الدلالة من الحديث الأول: أن الرسول ﷺ نفي الخبث عن المدينة، والخطأ من الخبث فكان منفيا عنها، وهذا يدل على عصمة أهلها.

ووجه الدلالة من الحديث الثاني: أن الرسول ﷺ بين أن الإيمان يأوي إلى المدينة وينضم إليها، وهو دليل على فضلها وصحة قول من فيها.

ومما يدل على فضلها – أيضاً– قول الرسول ﷺ: «**لا يكيد أحد لأهل المدينة إلا انماع كما ينماع الملح في الماء**»[٤].

---

(١) تقدم تخريج الحديث.

(٢) ليأرز: أي ينضم إليها ويجتمع بعضه إلى بعض فيها (النهاية من غريب الحديث ١/ ٣٧).

(٣) رواه البخاري ومسلم وأحمد وابن ملجه من حديث أبي هريرة.

(٤) أخرجه البخاري ومسلم من حديث سعد وأبي هريرة رضي الله عنهما ولفظ مسلم: «لا يريد أحد أهل المدينة بسوء إلا أذابه الله في النار ذوب الرصاص، أو ذوب الملح في الماء» صحيح مسلم ٢/ ١٠٠٥.

وهو دليل على فضل أهل المدينة وصحة قولهم.

ويمكن أن تناقش هذه النصوص: بأنه لا دلالة فيها على نفي الخطأ عنهم فكل ما تدل عليه هذه الأحاديث إنما هو فضل المدينة وأهلها، أما دلالتها على أن إجماعهم حجة فليس بمسلم.

قال البيضاوي وابن الحاجب وغيرهما: الاستدلال بالأحاديث على حجية إجماع أهل المدينة ضعيف(١).

ثانياً: المعقول:

كما استدل المالكية على صحة إجماع أهل المدينة بالمعقول وذلك من وجهين:

الأول: أن العادة تقضي بأن هذا الجمع الكثير من الصحابة – رضي الله عنهم– المقيمين في المدينة، مصدر العلم، ومهبط الوحي، ودار الهجرة، وهم الذين شاهدوا التنزيل، وسمعوا التأويل، وكانوا أعرف الناس بأحوال الرسول ﷺ أكثر من غيرهم، فوجب أن يكون قولهم صوابا، وأن الحق لا يخرج عنهم، وألا يجمعوا إلا عن دليل(٢).

الوجه الثاني: أن روايتهم للأحاديث مقدمة على رواية غيرهم، فوجب أن يكون إجماعهم كذلك(٣).

ويجاب عن الوجه الأول: بأن ذلك صحيح ومسلم به لو لم يتفرق

---

(١) انظر: نهاية السول ٢/ ٣٥٤، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢/ ٣٦.

(٢) انظر: شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢/ ٣٥، أصول مذهب الإمام أحمد ص ٣٥٩، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي ص ٦٣.

(٣) راجع: الإحكام للآمدي ١/ ٢٤٣، المسودة ص ٣٣٢، أصول مذهب الإمام أحمد ص٣٥٩، الوسيط ص ٦٣.

الصحابة في الأمصار، وينتشروا في البلاد، فإن بعض الصحابة قد رحلوا عن المدينة، كعلي ابن أبي طالب، وعبد الله بن مسعود، وأبي موسى الأشعري وغيرهم، ومن الجائز أن يطلع هؤلاء على دليل أرجح مما أطلع عليه أهل المدينة.

ويجاب عن الوجه الثاني: بأنه قياس مع الفارق، فإن الرواية مبناها على السماع والنقل، وأما الاجتهاد: فطريقه النظر والبحث للاستدلال على الحكم، وهذا لا يختلف باختلاف البلدان.

ثم إن رواية أهل المدينة تكون مقدمة إذا لم يعارضها رواية الأكثرين، أما إذا عارضها رواية الأكثرين فتقدم هذه بكثرة الرواة[1].

أدلة الجمهور:

استدل الجمهور على أن إجماع أهل المدينة وحدهم ليس بحجة بأدلة كثيرة نذكر منها:

أولاً: أن الأدلة الدالة على حجية الإجماع متناولة للأمة كلها، وأهل المدينة ليسوا كل الأمة، فلا يعتبر إجماعهم حجة.

ثانياً: أن العصمة من الخطأ إنما ثبتت للأمة كلها، ولا مدخل للمكان في الإجماع، إن لا أثر لأفضلية في عصمة أهله، بدليل مكة المشرفة.

ثالثاً: لو كان إجماع أهل المدينة حجة لثبت ذلك في كل العصور، وهناك اتفاق بين العلماء جميعا على أن إجماعهم بعد العصور المفضلة ليس بحجة.

وبذلك يتضح رجحان مذهب الجمهور في أن إجماع أهل المدينة ليس بحجة، وهو رأي المحققين من المالكية، كالقاضي عياض وغيره.

ولأن الأدلة الدالة على كون الإجماع حجة متناولة لأهل المدينة وغيرهم،

---

(١) المراجع السابقة.

فلا يكون إجماع أهل المدينة وحدهم حجة.

وقد رد الإمام الشافعي على إجماع أهل المدينة من وجهين:

الأول: أن الأمر المجتمع عليه ليس هو اجتماع بلد، بل اجتماع العلماء في كل البلاد.

الوجه الثاني: أن المسائل التي ادعى فيها إجماع أهل المدينة عليها، كان من أهل المدينة من يرى خلافها، ومن عامة البلدان من يخالفها[1].

٢- إجماع أهل الحرمين وأهل المصرين

المراد بالحرمين: مكة والمدينة.

والمراد بالمصرين: البصرة والكوفة.

وقد زعم بعض أهل الأصول أن إجماع أهل الحرمين والمصرين حجة دون غيرهم، لاعتقادهم تخصيص الإجماع بالصحابة – رضي الله عنهم وكانت هذه البلاد مواطن للصحابة، ولم يخرج منها إلا القليل فلذا خصوهم بحجية الإجماع.

قال الزركشي: وهذا صريح بأن القائلين بذلك لم يعمموا في كل عصر، بل في عصر الصحابة فقط.

وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي: «قيل: إن المخالف أراد زمن الصحابة والتابعين، فإن كان هذا مراده فمسلم لو اجتمع العلماء في هذه البقاع، وغير المسلم أنهم اجتمعوا»، فإن الصحابة – رضي الله عنهم– انتشروا في مدن أخرى، كاليمن، والشام، ومصر والعراق.

---

(١) راجع: ترتيب المدارك جـ ١ ص ٤٧ وما بعدها، إرشاد الفحول ص ٨٢، عمل أهل المدينة ص ٨٨ وما بعدها، الرسالة للإمام الشافعي ص ٥٣٥، أصول مذهب الإمام أحمد ص ٣٦٠، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي ص ٦٥.

ثم إن كلام هؤلاء يشعر بأن الإجماع خاص بعصر الصحابة فقط، وأدلة حجية الإجماع مطلقة، فتقييدها بزمن دون زمن غير مسلم.

ومن هنا كان الراجح في هذه المسألة: هو ما ذهب إليه جمهور العلماء من عدم حجية أهل الحرمين وأهل المصرين، لأنهم بعض الأمة وليسوا كلها، والعصمة إنما ثبتت للأمة مجتمعة، على ما سبق تقريره في حجة إجماع أهل المدينة[١].

٣- إجماع الشيخين

الشيخان هما: أبو بكر الصديق، وعمر بن الخطاب- رضي الله عنهما-.

وقد ذهب بعض علماء الأصول إلى أن إجماعهما على أمر يعتبر حجة..

واستدلوا على ذلك بقول رسول الله ﷺ: «**اقتدوا باللذين من بعدي: أبي بكر وعمر**»[٢].

إلا أن جمهور العلماء على عدم اعتبار إجماعهما حجة، لأنهما بعض الأمة والعصمة إنما تثبت للأمة مجتمعة.

وأجابوا عن الاستدلال بالحديث المتقدم: بأن المقصود منه أنهم أهل للإقتداء بهم: لا على أن قولهم حجة على غيرهم، فإن المجتهد متعبد بالبحث عن الدليل حتى يظهر له ما يظنه حقا.

---

(١) راجع: الإحكام لابن حزم ٤/ ٥٦٦، المستصفى ١/ ١١٨، شرح المحلى على جمع الجوامع ٢/ ١٥٨، الإبهاج ٢/ ٢٤٢، إرشاد الفحول ص ٨٢-٨٣ط. الحلبي، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي ص ٦٥-٦٦.

(٢) رواه أحمد والترمذي وابن ماجه وابن حبان والحاكم من حديث حذيفة بن اليمان (التلخيص الحبير ٤/ ١٩٠).

كما أن هذا الحديث معارض بأحاديث أخرى تفيد حجة قول بعض الصحابة منفرداً، مثل قوله ﷺ: «**رضيت لأمتي ما رضي لها ابن أم عبد**»[١] وقوله ﷺ عن أبى عبيدة بن الجراح: «**إنه أمين هذه الأمة**»[٢].

فلو كان الحديث الأول دالا على أن إجماع الشيخين حجة، لكان هذان الحديثان دالين على حجية قول ابن مسعود وحده، أو أبي عبيدة وحده، وهذا غير مسلم.

وبناء على ذلك يكون الراجح في هذه المسألة: هو ما ذهب إليه جمهور العلماء من عدم اعتبار قول أبى بكر وعمر – وحدهما– حجة مع مخالفة غيرهم لهما، أما إذا وافقهما باقي الصحابة فيصبح ذلك إجماعاً متفقاً عليه بدون خلاف[٣].

٤- إجماع الخلفاء الراشدين

الخلفاء الراشدون: هم أبو بكر الصديق، وعمر بن الخطاب، وعثمان ابن عفان، وعلي بن أبي طالب – رضي الله عنهم جميعاً– فقد صح عن الرسول ﷺ أنه قال: «**الخلافة بعدي ثلاثون سنة، ثم تصير ملكاً عضوضاً**»[٤].

وقد كانت مدة الخلافة لهؤلاء الأربعة ثلاثين سنة إلا ستة أشهر، هي مدة خلافة الحسن بن علي رضي الله عنه فثبت أن الخلفاء الراشدين المعنيين بحديث رسول

---

(١) رواه الطبراني، ورجاله ثقات (مجمع الزوائد ٩/ ٢٩٠).

(٢) أخرجه البخاري ومسلم.

(٣) انظر: شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢/ ٣٦، الإحكام للآمدي ١/ ١٢٧، أصول السرخسي ٢/ ١١٦، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي ص ٦٦-٦٧.

(٤) رواه أحمد في مسنده، واالبراز والطبراني في الأوسط، ورجاله ثقات. انظر: مجمع الزوائد ٥/ ١٨٦.

الله ﷺ هم هؤلاء الأربعة.

فهل إذا أجمع هؤلاء الخلفاء الأربعة على حكم وخالفهم غيرهم، هل يكون إجماعهم هذا حجة وملزما للأمة؟.

اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

١ - ذهب الإمام أحمد بن حنبل - في رواية عنه - والقاضي أبو حازم - من الحنفية - إلى أن إجماعهم حجة.

واستدلوا على ذلك بما روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**عليكم بستتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى، عضوا عليها بالنواجذ**»[١].

فقد دل هذا الحديث على وجوب اتباع سنة الخلفاء الراشدين، كما أمر بإتباع سنة الرسول ﷺ وما دامت سنته ﷺ واجبة الاتباع، وهذا لا خلاف فيه، فكذلك سنة الخلفاء الراشدين، وهذا يدل على أن إجماعهم حجة.

ونوقش هذا الحديث: بأن غاية ما يفيده أنهم أهل للاقتداء بهم لا على أن قولهم حجة على غيرهم، فإن المجتهد متعبد بالبحث عن الدليل حتى يظهر له الحق، ولو كان مثل هذا الحديث يفيد حجية قولهم لكان حديث: «**رضيت لأمتي ما رضي لها ابن أم عبد**» يفيد حجية قول ابن مسعود، وحديث «**إن أبا عبيدة بن الجراح أمين هذه الأمة**» يفيد حجية قوله - كما تقدم - في إجماع الشيخين.

وهكذا حديث: «**أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم**» يفيد حجية قول كل واحد منهم، وفيه مقال معروف، لأن في رجاله عبد

---

(١) رواه أبو داود وابن ماجه والدارمي وأحمد وابن حبان والترمذي وصححه، والحاكم. وقال: إنه على شرط الشيخين.

الرحيم العمى عن أبيه وهما ضعيفان جداً.

بل قال ابن معين: إن عبد الرحيم كذاب. وقال البخاري: متروك[١].

٢- وذهب جمهور الأصوليين، ومنهم الإمام أحمد – في الرواية الثانية – إلى أن إجماع الخلفاء الأربعة ليس بحجة مع مخالفة غيرهم، لأن قولهم ليس قول كل الأمة، والعصمة إنما ثبت للأمة مجتمعة.

على أنه ينبغي أن يكون معلوما أن الخلفاء الأربعة إذا اتفقوا على شيء ولم ينكر عليهم أحد كان ذلك من قبيل الإجماع السكوتي إلا أنني أرى أنه وإن كان إجماعا سكوتيا، إلا أنه يكون حجة، لأن الوقائع الكثيرة دلت على أنهم ما كانوا يسكتون عن شيء يرون فيه مخالفاً للصواب.

أما إذا خالفهم سائر المسلمين فلا يكون اتفاقهم هذا إجماعاً، وإن كان ذلك بعيد الحصول لاختلاف عصورهم في الحكم[٢].

---

(١) إرشاد الفحوص ص ٨٣، وانظر: شرح المحلى على جمع الجوامع ٢/ ١٥٩، أصول السرخسي ٢/ ١١٦، الإحكام للآمدي ١/ ١٢٧، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي ص ٦٦-٦٧.

(٢) انظر: شرح المحلى على جمع الجوامع ٢/ ١٥٨، الإحكام للآمدي ١/ ١٢٧ الإبهاج للسبكي ٢/ ٢٤٤، شرح الإسنوي ٢/ ٣٥٧، أصول السرخسي ٢/ ١١٦، إرشاد الفحول ص ٨٣، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي ص ٦٧-٦٨.

٥- إجماع العترة

العترة، أو أهل البيت: هم علي بن أبى طالب، وفاطمة الزهراء، بنت رسول الله ﷺ والحسن والحسين – رضي الله عنهم جميعاً– وهم الذين نزل فيهم قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [الأحزاب: ٣٣].

فقد روي أنه لما نزلت هذه الآية أدار النبي ﷺ الكساء وقال: «**هؤلاء أهل بيتي وخاصتي، اللهم أذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا**»[١].

وروي أن هذه الآية نزلت في نساء النبي ﷺ ولكن الصحيح هو الأول[٢].

فهل إذا أجمع أهل البيت على حكم يكون إجماعهم حجة؟

قالت الزيدية والإمامية: إن أجماع العترة وحدهم حجة.

واستدلوا على ذلك بالمنقول والمعقول.

أما المنقول: فمن القرآن الكريم والسنة.

أولاً: من القرآن الكريم:

استدلوا على حجية إجماع العترة بآيات من القرآن الكريم، مثل قوله تعالى ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [الأحزاب: ٣٣].

ووجه الدلالة من الآية:

أن الله تعالى أخبر عن نفي الرجس عن أهل البيت، والخطأ رجس فيكون

---

(١) رواه الترمذي عن عمر بن أم سلمة، ورواه الإمام أحمد والحاكم وصححه، وابن جرير الطبري عن أم سلمة، ورواه مسلم من حديث عائشة – رضي الله عنها –.

(٢) تفسير ابن كثير ٥/ ٤٥٤.

منفياً عنهم، وإذا انتفى عنهم الخطأ كان إجماعهم حجة.

ونوقش ذلك: بأنه لم يقل أحد بأن الخطأ رجس، فالرجس: هو القذر أو العذاب، كما في قوله تعالى: ﴿قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ رِجْسٌ وَغَضَبٌ﴾ [الأعراف: ٧١].

فلا دلالة في الآية على المدعى.

على أنه قيل: إن المراد: هم نساء النبي ﷺ بدليل سياق الآيات من أول قوله تعالى: ﴿يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِنِ ٱتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِٱلْقَوْلِ فَيَطْمَعَ ٱلَّذِى فِى قَلْبِهِۦ مَرَضٌ﴾ [الأحزاب: ٣٢].

والدليل إذا تطرق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال.

كما استدلوا بقوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا ٱلْمَوَدَّةَ فِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ [الشورى: ٢٣].

ويجاب عن الاستدلال بها: بأنه لا علاقة بين المودة والمحبة لقرابة الرسول ﷺ وبين الإجماع الذي هو نتيجة للاجتهاد والاستنباط[١].

ثانياً: من السنة:

كذلك استدلوا على حجية إجماع العترة بأحاديث تدل على فضلهم وشرفهم مثل قوله ﷺ: «إني تارك فيكم الثقلين فإن تمسكتم بهما لن تضلوا: كتاب الله وعترتي»[٢].

(١) إرشاد الفحول ص ٨٣، الوسيط ص ٧٠.

(٢) رواه الإمام أحمد في المسند ٣/ ١٧، والحاكم ٢/ ١٤٨ والطبراني في الكبير ٥/ ١٩٠، ٢٠٥، ٢١٠ وفي الصغير ١/ ١٣١، ١٣٤ ورواه الترمذي من حديث جابر بن عبد الله بلفظ: «إني تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلوا: كتاب الله وعترتي أهل بيتي».

فإن حصر التمسك بهما دليل أن الحجية فيهما.

ويجاب عن ذلك:

١ - أن هذا خبر آحاد وهو ليس بحجة عندهم.

٢- ولو سلم بأنه حجة، فلا نسلم أن المراد بالثقلين: القرآن والعترة، بل المراد: الكتاب والسنة. بدليل الرواية الأخرى «كتاب الله وسنتي»[1].

٣- على أن أقصى ما تدل عليه هذه الرواية إنما هو بيان فضلهم وشرفهم، وهذا أمر لم ينازع فيها أحد، وفرق بين الفضيلة والحجية، كما سبق أن قررناه في إجماع الشيخين والخلفاء الأربعة.

دليل العقل:

كما استدلوا بالمعقول فقالوا: إن أهل البيت اختصوا بالشرف والنسب، وأنهم أهل بيت الرسالة ومعدن النبوة، وقد وقفوا على أسباب النزول، وعرفوا التأويل، وخالطوا الرسول ﷺ واقتدوا به في أفعاله. فهم معصومون من الخطأ بسبب كثرة مخالطتهم له ﷺ.

ويجاب عن ذلك: بأن اختصاصهم بذلك لا أثر له في الاجتهاد واستنباط الأحكام، والعصمة لم تثبت إلا للأمة مجتمعة[2].

أما جمهور الأمة فيرون أن إجماع العترة ليس بحجة، لما تقدم أكثر من مرة،

---

(١) أخرجه الإمام مالك في الموطأ بلفظ: «تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما: كتاب الله وسنة رسوله».

(٢) انظر: شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢/ ٣٤، روضه الناظر وشرحه ١/ ٣٥٨، المستصفى ١/ ١١٧، الوسيط ص ٧٠-٧١.

أن الحجية إنما هي في قول الأمة مجتمعة، والعترة هم بعض الأمة وليس كلها[1].

وهذا هو الراجح الذي لا ينبغي التعويل على غيره. والله أعلم.

وهذا آخر ما تيسر لنا جمعه من دراسات حول الإجماع، فلنشرع في الفصل الرابع، وهو «القياس» ومن الله وحده نستمد العون والتوفيق.

---

(١) انظر: المستصفى ١/ ١١٧، الإحكام للآمدي ١/ ١٢٦، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢/ ٣٦، كشف الأسرار ٢/ ٩٦١، إرشاد الفول ص ٨٣، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي ص ٧١.

الفصل الرابع

في

القيـــــاس

وفيه تمهيد وخمسة مباحث

التمهيـــد: في أهمية القياس في الشريعة الإسلامية.

المبحث الأول: في تعريف القياس وأركانه.

المبحث الثاني: في حجية القياس.

المبحث الثالث: في شروط القياس.

المبحث الرابع: في مسالك العلة وقوادحها.

المبحث الخامس: في أقسام القياس ومجالاته.

تمهيـد
في أهمية القياس في الشريعة الإسلامية

من المعلوم أن الشريعة الإسلامية هي ختام الرسالات الإلهية، التي ختم الله بها رسالته إلى البشرية، فهي رسالة خالدة دائمة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، ورسول الله - محمد ﷺ- هو خاتم تلك الصفوة المختارة لهداية البشرية إلى منهج الله القويم.

ومن هنا أودع الله – تعالى– في هذه الشريعة من الخصائص والمميزات ما يجعلها قادرة على الوفاء بحاجات البشرية المتجددة في كل العصور والأزمان، وعلى جميع المستويات ومختلف البيئات، ولذلك نجد نصوصها قد اقتصرت على الأحكام التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان، وتركت ما وراء ذلك لأولي الأمر في الأمة، وهم العلماء، يجتهدون فيه رأيهم ويطبقون عليه ما يناسبه من القواعد المقتبسة من النصوص.

ومن المعلوم – كذلك– أن الأحكام التي وردت بها النصوص مبنية على علل وأسباب شرعت لأجلها، وهذه العلل والأسباب مرجعها إلى تحقيق مصالح الناس، من جلب المنافع ودفع المضار، فكل حكم شرعه الله – تعالى – إنما هو لجلب منفعة أو دفع مفسدة، وقد أرشد الشارع الحكيم إلى كثير من المصالح التي من أجلها شرع الأحكام، كما أرشد إلى عدة مسالك يتوصل بها إلى تعرف علل الأحكام والمصالح التي شرعت لتحقيقها.

ولهذا كان القياس ميدان البحث في مصالح الناس، وباب الوصول إلى الأحكام التي تحقق مصالحهم، وما من مصلحة تقتضيها معاملات الناس

وأحوالهم في أي زمن في أية بيئة إلا ولها مصلحة تشبهها راعاها الشارع ببعض ما شرعه من الأحكام، أو تندرج في مصلحة كلية راعاها الشارع ببعض ما شرعه من الأحكام[1].

وعلى هذا الأساس قاس رسول الله ﷺ بعض الوقائع على بعض، وعلم أصحابه – رضي الله عنهم– كيف يقيسون الأمور بأشباهها، ليعلمهم كيف يواجهون كل جديد، ويفتون في كل مستحدث.

ذلك أن نصوص الشريعة الإسلامية – من القرآن والسنة – محدودة ومتناهية، وبخاصة بعد لحوق الرسول ﷺ بالرفيق الأعلى، وانقطاع الوحي، وحوادث الدهر ومصالح الناس متجددة وغير متناهية، ومنها ما لم يكن قد حدث في عهد الرسول ﷺ كنتيجة حتمية لمرور الزمن، واختلاف الناس، وتشابك المصالح، وتعارض الأغراض، وتعدد المعاملات، وتنوع الأساليب، وبخاصة بعد أن فتح الله على المسلمين من البلاد التي اختلفت في نظمها وحضارتها واقتصادياتها وعاداتها وثقافتها، فقد واجهتهم – بسبب ذلك– حوادث لا عهد لهم بها، وعرضت لهم أمور لم يعرض عليهم فيما سبق مثلها، فكان عليهم – بحكم الفتح والولاية وتدبير أمر تلك البلاد المفتوحة وتصريف شئونها– أن يجتهدوا ويحكموا في تلك الأمور بما يظنون أنه حكم الله – تعالى – حين لا يجدون الطريق إلى معرفة تلك الأحكام في كتاب الله، وفيما سنه رسول الله ﷺ، ولم يكن فيه إجماع.

لقد كانوا – رضي الله عنهم– يستقرئون النصوص والأحكام ويتعرفون منها الحكم والأغراض، ويبنون عليها الأصول والقواعد، ويستنبطون من إيمائها أو إشارتها أو اقتضائها العلل المنضبطة، والمصالح المعتبرة، وهم في الإحاطة

---

(١) مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه ص ١٦٩.

بذلك مختلفون، وفي علمهم متفاوتون، وفي استعدادهم ومقاييسهم متغايرون، ثم هم أمام نصوص لأحكام متفاوتة، منها ما هو خفي أو مشكل، ومنها ما هو واضح بين، ومنها المحكم الذي لا يحتمل تأويلا ولا صرفا عن ظاهره، وفيها ما يحتمل ذلك ومنها ما يتعارض مع غيره في الظاهر، ومنها ما لا يتعارض.

كل هذا مع تطور الحياة عما كانت عليه في زمن الرسول ﷺ، فبعد أن كانت محدودة ضيقة اتسعت كثيراً حتى شملت أمما عديدة، وأمصاراً كثيرة وأجناسا مختلفة متعددة الألوان، متشابكة الأعراف متشعبة النواحي والأغراض[1].

كل هذه العوامل جعلت الصحابة –رضي الله عنهم– يعملون أنظارهم في المسائل التي لا يجدون لها نصا من كتاب أو سنة، معتمدين على ما عندهم من قواعد التشريع الإسلامي وأهدافه العامة، وبذلك نما الفقه الإسلامي، ومد الحياة الإنسانية بأحكام كثيرة لوقائع لم تكن موجودة في عصر الرسول ﷺ.

وعلى هذا المنهج سار التابعون وتابعوهم، والأئمة المجتهدون، حتى أضحت الشريعة الإسلامية سليمة الأساس، قوية البنيان، محكمة النظام، وافية بحاجات الأفراد والجماعات، محققة لمصالح الناس، تضبط تصرفاتهم، ولا تلحق بهم حرجاً أو سفهاً، صالحة لإسعاد البشرية في كل زمان ومكان.

---

(١) أدلة التشريع المتعارضة ووجوه الترجيح بينها د. بدران أبو العينين ص ٢٣٦-٢٣٧.

المبحث الأول

في تعريف القياس وأركانه

معنى القياس في اللغة:

القياس في اللغة: مأخوذ من قاس يقيس قيساً وقياساً.

وقيل: مأخوذ من قاس يقوس قوساً.

ويتعدى بالباء تارة وبعلى تارة أخرى، يقال: قاسه بالشيء، وقاسه عليه.

والقياس في اللغة يطلق على معنيين:

أحدهما التقدير، أي معرفة قدر الشيء، يقال: قاس الثوب بالمتر أو بالذراع، وقاس الأرض بالقصبة، أي عرف قدرهما. والتقدير نسبة بين شيئين تنقض المساواة بينهما، فالمساواة لازمة للتقدير.

وقد يطلق على مقارنة أحد الشيئين بالآخر، فيقال: قايست بين العمودين، أي قارنت بينهما لمعرفة مقدراً كل منهما بالنسبة إلى الآخر.

المعنى الثاني: المساواة بين الشيئين، سواء أكانت حسية مثل قست هذا الكتاب بهذا الكتاب، أم معنوية مثل: فلان لا يقاس بفلان. أي لا يساويه قدراً(١).

ولما كان لفظ «القياس» يستعمل في المعنيين (التقدير والمساواة) اختلف العلماء في كون لفظ «القياس» حقيقة في المعنيين معاً، أو حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر على ثلاثة آراء:

---

(١) انظر: لسان العرب ٨/ ٧، تاج العروس ٤/ ٢٢٧، تهذيب اللغة ٩/ ٢٢٦، القاموس المحيط ٢/ ٢٤٤، الإحكام للآمدي ٣/ ٢، شرح الإسنوي ٣/ ٢، إرشاد الفحول ص ١٩٨، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي ص ١٥٨، بحوث في الاجتهاد فيما لا نص فيه ١/ ١٢٤-١٢٥.

الرأي الأول: أنه حقيقة في التقدير مجاز في المساواة، لأن المساواة لازمة له، واستعمال اسم الملزوم على اللازم مجاز مرسل.

الرأي الثاني: أنه حقيقة فيهما، لأن اللفظ قد استعمل فيهما معا والأصل في الاستعمال الحقيقة.

الرأي الثالث: أنه مشترك معنوى بينهما، لأن كلا من الاشتراك اللفظي والمجاز خلاف الأصل: فالاشتراك اللفظي يحتاج إلى تعدد الوضع والقرينة، والمجاز محتاج إلى القرينة عند استعمال اللفظ في المعنى المجازي، فكان الاشتراك المعنوي أولى منهما، ويكون المطلوب منه: إما معرفة مقدار الشيء، أو التسوية في مقدار الشيء، وهذا هو الراجح من هذه الآراء[١].

معنى القياس عند الأصوليين:

ذكر علماء الأصول للقياس عدة تعريفات منها:

أنه:«إلحاق واقعة لا نص على حكمها بواقعة ورد نص بحكمها، في الحكم الذي ورد به النص، لاشتراك الواقعتين في علة هذا الحكم»[٢].

والمراد بالإلحاق: الكشف والإظهار للحكم، وليس المراد به إثبات الحكم وإنشاؤه، لأن الحكم ثابت للمقيس من وقت ثبوته للمقيس عليه وإنما تأخر ظهوره إلى وقت بيان المجتهد بواسطة وجود العلة فيه، كما هي في المقيس عليه.

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي ٣/ ١٨٣، حاشية السعد على مختصر المنتهى لابن الحاجب وشرح العضد ٢/ ٢٠٤، مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت ٢/ ٢٤٦، بحوث في الاجتهاد فيما لا نص فيه ١/ ١٢٥-١٢٧.

(٢) انظر: روضة الناظر وشرحه نزهة الخاطر العاطر ٢/ ٢٢٧، اللمع للشيرازي ص ٥١، أصول الفقه الإسلامي د. زكى الدين شعبان ص ٥٩، علم أصول الفقه للشيخ عبد الوهاب خلاف من ٥٢، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي ص ١٦٠.

والمراد بالواقعة التي لم ينص عليها: الفرع الذي يراد إثبات حكم الأصل له، بناء على العلة المشتركة بينهما.

والمراد بالواقعة التي ورد نص بحكمها: الأصل المقيس عليه، وهو الذي ثبت حكمه بنص من قرآن أو سنة.

والحكم الذي ورد به النص: هو حكم الأصل الثابت بالقرآن أو السنة.

والحكم الذي ثبت للأصل له علة منصوص عليها، أو مستنبطة من النص هي التي جعلت الحكم ينتقل من الأصل إلى الفرع.

ومن الأمثلة التي توضح هذا التعريف:

١- شرب الخمر واقعة ثبت حكمها بالنص وهو التحريم الذي دل عليه قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ﴾ [المائدة: ٩٠]. لعلة هي الإسكار الذي يترتب عليه كثير من المفاسد الدينية والدنيوية، كإيقاع العداوة والبغضاء بين الناس، والصد عن ذكر الله تعالى وعن الصلاة وغير ذلك من المفاسد التي من أجلها حرم الله تعالى الخمر.

وعند التأمل وجد أن الإسكار وما يترتب عليه من مفاسد متحقق في شرب النبيذ وسائر الأشياء المسكرة والمخدرة والمفترة، فتلحق كلها بالخمر، لوجود العلة نفسها[1].

---

(١) علم أصول الفقه للشيخ خلاف ص ٥٣، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي ص ١٦١.

٢- نص الرسولﷺ على حرمان القاتل من الميراث، فقد صح عنهﷺ أنه قال:«**ليس للقاتل من الميراث شيء**»[١].

والعلة في ذلك: هي استعجال الشيء قبل أوانه فيعاقب القاتل بالحرمان من الميراث، حتى يحرم المجرم من الاستفادة من إجرامه.

وهذه العلة موجودة في قتل الموصى له للموصي، والموقوف عليه القاتل للواقف، فتقاس الوصية، ويقاس الوقف على الإرث، فيحرم الجميع من الاستفادة، لأن كلا منهم قد استعجل الشيء قبل أوانه.

وبذلك يكون حرمان الوارث القاتل من الإرث بالنص، ويكون حرمان الموصى له القاتل من الوصية، وكذلك حرمان الموقوف عليه القاتل للواقف من الاستحقاق من الوقف بالقياس.

٣- حرم الرسول ﷺ بيع الإنسان على بيع أخيه، أو الخطبة للمرأة على خطبة أخيه. فقال ﷺ «**لا يبيع الرجل على بيع أخيه، ولا يخطب على خطبة أخيه، ولا تسأل المرأة طلاق أختها لتكفأ إناءها**»[٢].

والعلة في ذلك إيذاء المشتري الأول أو الخاطب وإثارة حقده، وهذا المعنى متحقق في استئجار الأخ على استئجار أخيه، فيحرم، قياسا على حرمة البيع والخطبة، لوجود نفس العلة في الفرع[٣].

ومن هذا يتبين أن عملية القياس تبتدئ باستخراج علة حكم الواقعة التي

---

(١) رواه أحمد في المسند (١/ ٤٩)، والبيهقي في سنة (٦/ ٢٢١) والدار قطني (٤/ ٩٥، ٩٦)، والشافعي في مسنده (١٣٩١).

(٢) رواه البخاري ومسلم والدار قطني من حديث أبي هريرة – رضي الله عنه – (سبل السلام ٣/ ٢٢).

(٣) الوسيط في أصول الفقه الإسلامي ص ١٦٢.

ورد نص بحكمها، ثم يلي ذلك البحث في تحقيق هذه العلة في الواقعة التي لم يرد نص بحكمها، ثم يلي ذلك الحكم بأن الواقعتين متساويتان في العلة، وينبني على ذلك تسوية الواقعتين في الحكم، وهذا هو المقصود من القياس.

فالواقعتان أمران معلومان، لأنها حادثتان إحداهما منصوص على حكمها والأخرى غير منصوص على حكمها، وحكمها الذي ورد به النص معلوم، والذي استكشفه المجتهد باجتهاده هو علة حكم النص، وتحققها في الواقعة العارضة، والذي وصل إليه هو التسوية بين الواقعتين في الحكم بناء على تساويهما في علته[1].

ومن تعريف القياس يتضح أن أركان القياس أربعة هي:

١ - الأصل المقيس عليه.

٢- الفرع المقيس.

٣- العلة وهي الوصف الجامع المشترك بين الأصل والفرع.

٤- حكم الأصل الذي ثبت بالنص ويراد إثباته للفرع بواسطة القياس.

وهذه الأركان هي التي سوف نبحثها بالتفصيل في المبحث التالي.

---

(١) مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه ص ٢٠-٢١ الطبعة الثالثة.

أركان القياس

أركان القياس أربعة:

١- الركن الأول: الأصل:

جمهور الفقهاء على أن الأصل هو المحل الذي ثبت له الحكم بالدليل. فالخمر – مثلاً– الذي ثبت لها الحرمة بالنص هي الأصل المقيس عليه، لأن الأصل في اللغة هو: المحتاج إليه، فهو أولى بهذه التسمية، لأن الحكم يفتقر إليه في تعلقه به، والمحل لا يفتقر إلى الحكم.

٢- الركن الثاني: الفرع:

سبق أن قلنا: إن الفرع عند الفقهاء: هو الصورة الذي ثبت الحكم فيها ثانياً كالنبيذ في المثال المتقدم، وأن الأصل عندهم هو المحل الذي ثبت حكمه بالنص كالخمر في المثال السابق.

٣- الركن الثالث: العلة:

العلة في اللغة: اسم لما يتغير حال الشيء بحصوله فيه، فيقال للمرض علة، لأن الجسم يتغير حاله بحصوله فيه، ويقال: اعتل فلان: إذا تغير حاله من الصحة إلى السقم[١].

وفي التعريفات للجرجاني[٢]: «العلة لغة: هي معنى يحل بالمحل فيتغير به حال المحل بلا اختيار، ومنه سمي المرض علة، لأنه بحلوله يتغير حال الشخص من القوة إلى الضعف»

---

(١) انظر: المستصفى ٢/ ٩٦، إرشاد الفحول ص ٢٠٦-٢٠٧.

(٢) ص ١٣٤ (العلة).

العلة في اصطلاح الأصوليين:

أورد علماء الأصول عدة تعريفات للعلة ، منها:

١- المعنى الأول: أنها المعرف للحكم، بأن جعلت علماً على الحكم، إن وجد المعنى وجد الحكم. وهو اختيار الصيرفي، وأبي زيد الدبوسي، وسليم الرازي، والإمام فخر الدين الرازي، والبيضاوي وغيرهم[١].

٢- المعنى الثاني: أنها المؤثر في الحكم بجعل الله تعالى. وبه قال الغزالي وغيره[٢].

٣- المعنى الثالث: أنها الباعث على التشريع، بمعنى: أنه لابد أن يكون الوصف مشتملا على مصلحة صالحة لأن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم[٣].

٤- وعرفها المعتزلة تعريفا يتفق مع منهجهم في التحسين والتقبيح العقليين. فقالوا: هي المؤثر في الحكم بذاتها، لا بجعل الله تعالى[٤].

وهذا التعريف للمعتزلة يرفضه جمهور المسلمين، بناء على أن الله تعالى هو الفعال لما يريد، ولا يجب عليه شيء، فإنه -سبحانه- لا يحمله شيء على فعل شيء[٥].

ونستطيع أن نستخلص من هذه التعريفات كلها تعريفا شاملا للعلة بأنها: هي الوصف الظاهر المنضبط الذي يناسب الحكم بتحقيق مصلحة الناس، إما بجلب منفعة أو دفع مضرة[٦].

---

(١) الإبهاج مع الإسنوي على المنهاج ٣/ ٢٨، إرشاد الفحول ص ٢٠٧.

(٢) جمع الجوامع ٢/ ٢٤٣، الإبهاج مع الإسنوي ٣/ ٢٨.

(٣) إرشاد الفحول ص ٢٠٧.

(٤) شرح المحلى على جمع الجوامع ٢/ ٢٤٣.

(٥) انظر: كشف الأسرار ٢/ ١٠٦٤، روضة الناظر ٢/ ٢٢٩، إرشاد الفحول ص ٢٠٧.

(٦) انظر: التلويح على التوضيح ٢/ ٦٣، الموافقات الشاطبي ١/ ٣١٤، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي ص ٢٠٧.

ومعنى الوصف الظاهر: أي الصفة الواضحة التي يمكن إدراكها في المحل الذي ورد فيه الحكم.

ومعنى «المنضبط» أي الذي ينطبق على كل الأفراد على حد سواء، أو مع اختلاف قليل لا يؤثر في الحكم.

ومعنى «مناسبته للحكم» أي يكون ارتباط الحكم به محققا لمصلحة العباد غالباً.

فحيث وجدت هذه العلة ترتب عليها وجود الحكم في الواقعة التي يراد إثبات الحكم لها.

وهذا معنى قول الأصوليين: إن الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً، أي أن الحكم يوجد حيث توجد العلة، وينتفي حيث تنتفي العلة.

مثال ذلك: «السفر» جعل علة لجواز قصر الصلاة، فحيث وجد السفر وجد الحكم، وهو جواز القصر، وحيث انتفى السفر ارتفع الحكم، وهو عدم جواز القصر[1].

٤- الركن الرابع: حكم الأصل:

الركن الرابع والأخير من أركان القياس: حكم الأصل، وهو الحكم الشرعي الذي ورد به نص من كتاب أو سنة أو إجماع، ويراد تعديته إلى الفرع، وهو حرمة الخمر الذي يراد إثباته للنبيذ مثلاً.

وتقدم خلاف العلماء في كون حكم الفرع ركناً من أركان القياس، أو ثمرة له، وليس بركن.

---

(١) الوسيط ص ٢٠٧.

المبحث الثاني
في حجية القياس

اتفق العلماء على أن القياس حجة في الأمور الدنيوية، كما في الأدوية والأغذية، كأن يقاس دواء على دواء مماثل أو مشابه له، لوجود معنى مشترك بين المقيس والمقيس عليه، وحكمه: نفع هذا الدواء المقيس لهذا المرض المعين بإذن الله تعالى ومشيئته، بناء على التجربة التي يقوم بها الطبيب. ومثل ذلك يقال في الأطعمة وسائر التصرفات الدنيوية، كالتجارة والصناعة وما شابه ذلك.

فهذه الأمور كلها يكون القياس فيها حجة بلا خلاف بين العلماء.

كذلك اتفق العلماء على حجية القياس الصادر من الرسول ﷺ لأن مقدمتيه قطعيتان، مثل: ما روي من أن الجارية الخثعمية سألته فقالت: يا رسول الله: إن أبي أدركه فريضة الحج وهو شيخ كبير لا يستطيع الحج أفأحج عنه؟

فقال ﷺ: «أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه ذلك؟» قالت: نعم . قال «فدين الله أحق بالقضاء»[1].

فقاس ﷺ دين الله تعالى على دين الآدمي في وجوب القضاء ونفعه.

ومثل: ما روي عن أبى هريرة رضي الله عنه أنه رجلا جاء إلى النبي ﷺ فقال: إن امرأتي ولدت غلاما أسود. فقال النبي ﷺ:«هل لك من إبل؟ قال: نعم. قال: فما ألوانها؟ قال: حمر. قال: هل فيها من أورق[2]؟ قال: إن فيها أورقاً، قال فأنى

(١) أخرجه البخاري وأحمد وغيرهما. أنظر صحيح البخاري ٢١٨/١، ومسند الإمام أحمد ٤٢٩/٦. ط الميمنية.

(٢) الأورق من الإبل: ما في لونه بياض إلى سواد (المعجم الوسيط - مجمع اللغة العربية - ١٠٢٦/٢.

لها ذلك؟ قال: عسى أن يكون نزعة عرق. قال: وهذا عسى أن يكون نزعة عرق»[1].

قال المزني: «فأبان له بها يعرف أن الحمر من الإبل تنتج الأورق، فكذلك المرأة البيضاء تلد الأسود»[2].

أما ما عدا ذلك من القياس في الأمور الشرعية: فللعلماء فيه خلاف طويل، خلاصته: أنه دائر بين الاعتراف بأنه حجة، أو ليس بحجة، سواء أكان ذلك الخلاف بين الناحية العقلية أم الشرعية.

أدلة نفاة القياس

ونظرا لضعف أدلة النافين للقياس، وكثرة أدلة الجمهور، فإننا سنبدأ بذكر أدلة نفاة القياس أولا وما أورده الجمهور من مناقشات عليها، ثم نذكر أدلة الجمهور على صحة القياس.

وقد استدل نفاة القياس بالقرآن، والسنة، والإجماع، والمعقول.

أولاً: من القرآن الكريم:

استدل نفاة القياس ببعض الآيات القرآنية التي يفيد ظاهرها أن القياس غير مشروع – حسب فهمهم لها–. ومن هذه الآيات:

١– قول الله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُقَدِّمُوا۟ بَيْنَ يَدَىِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [الحجرات: ١]. أفادت هذه الآية – على حسب فهمهم – النهي عن التقديم على الله ورسوله، والقياس تقديم بين يدي الله ورسوله، فكان منهياً عنه.

ويجاب عن هذا الاستدلال: بأن الآية الكريمة لا تمنع من العمل

---

(١) أخرجه البخاري ومسلم.

(٢) مختصر المزني مع كتاب الأم للإمام الشافعي ٨/ ٢١٤.

بالقياس، لأن الله تعالى هو الذي أمر بالقياس في كثير من نصوص القرآن وعلى لسان رسوله ﷺ فالعمل بالقياس عمل بما أمر به الله تعالى ورسوله ﷺ.

كما أنه من المتفق عليه أن القياس لا يكون إلا في أمور لم يرد فيها نص من كتاب أو سنة، فإذا كان هناك نص فلا مجال للقياس.

٢- الآية الثانية التي استدل بها نفاة القياس قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣].

٣- الآية الثالثة قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]. فهاتان الآيتان تنهيان الإنسان أن يقول ما ليس له به علم، والقياس إنما يفيد الظن فكان منهياً عنه.

٤- ومما يدل على أن القياس منهي عنه لإفادته الظن : قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [النجم: ٢٨].

ويجاب عن الاستدلال بهذه الآيات على الوجه التالي:

أولاً: أنه لا دلالة في هذه الآيات على المدعى، لأن الحكم الثابت بالقياس ليس مظنونا، بل هو مقطوع به عند المجتهد، أي: معلوم يقينا أن حكم الله – تعالى– في المسألة الفلانية هو كذا، لأنه مجمع على وجوب العمل بما يؤديه إليه اجتهاد المجتهد.

وأما وجود الظن في الطريق الموصل إلى الحكم، كالعلم بالعلة في الأصل، ووجودها في الفرع فلا يمنع من قطعية الحكم الذي يتوصل

إليه بواسطة هذه المظنونات في الطريق.

ثانياً: أن هذه الآيات واردة في غير محل النزاع، فهي واردة في النهي عن اتباع الظن في أحكام العقائد، فهي التي يطلب فيها اليقين، أما الأحكام الشرعية العملية فالظن فيها كاف باتفاق العلماء.

وقد ثبت أن الرسول ﷺ عمل بالظن في كثير من قضاياه، فقد روى مسلم – في صحيحه– عن أم سلمة قالت: قال رسول الله ﷺ: «إنكم تختصمون إليّ، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي له على نحو ما أسمع، فمن قضيت له من حق أخيه شيئا فلا يأخذه، فإنما أقطع له به قطعة من النار»[1].

قال الصاوي عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ «فتحصل أن الأمور الاعتقادية، كمعرفة الله – تعالى– ومعرفة الرسل وما أتوا به، لابد فيها من الجزم المطابق للحق عن دليل، ولا يكفي فيها الظن، وأما الأمور العملية، كفروع الدين فيكفي فيها غلبة الظن»[2].

٥- الآية الخامسة التي استدل بها نفاة القياس – قوله تعالى –: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَـٰبٍ مُّبِينٍ﴾[الأنعام: ٥٩].

ومثلها في الاستدلال قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾[النحل: ٨٩].

---

(١) صحيح مسلم – كتاب الأقضية جـ٣ ص ١٣٣٧ وما بعدها.

(٢) حاشية الصاوي على تفسير الجلالين ٤/ ١١٠.

ففي هاتين الآيتين دلالة على أن القرآن الكريم قد اشتمل على جميع الأحكام، فلا توجد حاجة للرجوع إلى غيره لإثبات الأحكام كالقياس وغيره، وليس المراد بقوله تعالى: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ﴾ خصوصهما فقط، بل المراد التعميم.

قال ابن مسعود رضي الله عنه عند تفسير قوله – تعالى–: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾: «قد تبين لنا في هذا القرآن كل علم وكل شيء، فإن القرآن اشتمل على كل نافع، من خبر ما سبق، وعلم ما سيأتي، وكل حلال وكل حرام»[1].

ويمكن مناقشة ذلك على النحو التالي:

أولاً: لا نسلم أن المراد بالكتاب في قوله تعالى: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ هو القرآن، بل المراد به: علم الله تعالى، أو اللوح المحفوظ، وهو رأي كثير من علماء التفسير.

روي الطبري – بسنده– عن ابن عباس – رضي الله عنهما– قال: «ما تركنا شيئا إلا قد كتبناه في أم الكتاب».

كما روي –أيضاً– عن يونس قال: «كلهم مكتوب في أم الكتاب»[2].

وروى القرطبي مثل ذلك أيضاً[3].

ثانياً: لو سلمنا أن المراد به القرآن، فليس في ذلك دلالة على ما يدعيه نفاة القياس، فغاية ما تدل عليه الآية الكريمة هو: أن القرآن قد

---

(١) تيسير العلي القدير لاختصار تفسير ابن كثير ٢/ ٤٩٣.

(٢) تفسير الطبري ١١/ ٣٤٥-٣٤٦ ط دار المعارف بمصر.

(٣) تفسير القرطبي ٦/ ٤٢٠.

اشتمل على جميع الأحكام في الجملة، إلا أن منها ما جاء النص عليه في القرآن بغير واسطة، ومنها ما جاء بيانه بواسطة السنة أو الإجماع أو القياس. وحينئذ يكون المراد من اشتمال القرآن على جميع الأحكام: شموله لها في الجملة، باعتبار أنه أصل الأصول ومصدر التشريع الأول.

ومما بينه القرآن: حجية القياس، كما سيأتي في أدلة الجمهور، فهو داخل تحت هذا الشمول.

قال القرطبي: «قوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَـٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ أي اللوح المحفوظ، فإنه أثبت فيه ما يقع من الحوادث. وقيل: أي القرآن، أي ما تركنا شيئاً من أمر الدين إلا وقد دللنا عليه في القرآن، إما دلالة مبينة مشروحة، وإما مجملة يتلقى بيانها من الرسول - عليه الصلاة والسلام- أو من الإجماع أو من القياس، الذي ثبت بنص الكتاب. قال الله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾. وقال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[النحل: ٤٤]. وقال تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر ٧]. فأجمل في هذه الآية وآية النحل ما لم ينص عليه مما لم يذكره، فصدق خبر الله بأنه ما فرط في الكتاب من شيء إلا ذكره، إما تفصيلا وإما تأصيلا»[1].

---

(١) تفسير القرطبي ٦/ ٤٢٠، وانظر: المستصفى ٢/ ٦٤، الإحكام لابن حزم ٢/ ٩٢٩ وما بعدها، كشف الأسرار ٢/ ٩٩٨، الإبهاج ٣/ ١١، الإسنوي ٣/ ٢٣، إرشاد الفحول ص ١٧٥، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي ص ١٦٨-١٧٠، بحوث في الاجتهاد فيما لا نص فيه ١/ ١٦٥-١٦٩.

ثانياً: من السنة النبوية:

كذلك استدل نفاة القياس ببعض الأحاديث النبوية التي يفيد ظاهرها عدم العمل بالقياس، ومن هذه الأحاديث:

١- عن أبي ثعلبة الخشني رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «إن الله – تعالى– فرض فرائض فلا تضيعوها، وحد حدوداً فلا تعتدوها، وحرم أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء رحمة بكم غير نسيان فلا تبحثوا عنها» (١).

ووجه الدلالة من الحديث: أن الأشياء إما واجبة، وإما حرام، وإما مسكوت عنها، فهي في دائرة المعفو عنه، أو المباح، والقياس من المسكوت عنه الذي نهينا عن البحث عنه، فإذا استعملناه نكون قد أوجبنا ما لم يوجبه الله، وحرمنا ما لم يحرمه الله.

ويرد على هذا الاستدلال: بأن الحكم الثابت بالقياس إنما هو من حكم الله تعالى، والمجتهد إنما أظهر هذا الحكم الثابت بناء على العلة التي في الأصل المقيس عليه، فالمجتهد لم يوجب أو يحرم شيئا من تلقاء نفسه، وإنما أظهر الحكم الذي كان ثابتاً للأصل، فأثبته للفرع.

على أنه ينبغي أن يفهم أن القياس ليس مما هو مسكوت عنه: لأنه ثبت بنصوص كثيرة من القرآن والسنة، فكون المخالفين يجعلونه من قبيل المسكوت عنه غير مسلم.

٢- ومن الأحاديث التي استدل بها نفاة القياس قوله ﷺ: «تعمل هذه الأمة برهة بالكتاب، وبرهة بالسنة، وبرهة بالقياس فإذا فعلوا ذلك فقد

---

(١) حديث حسن رواه الدار قطني وغيره عن أبي ثعلبة الخشني.

ضلوا»[١].

فالرسول ﷺ جعل العمل بالقياس موجباً للضلال، وهذا يدل على إنكار العمل به، وإلا لما قال ذلك.

ويجاب عن الاستدلال بهذا الحديث على النحو التالي:

أولاً: أن هذا الحديث معارض بالأحاديث التي تفيد وجوب العمل بالقياس، كحديث معاذ وغيره، كما سيأتي في أدلة الجمهور.

ومن طرق الجمع بين الأحاديث المتعارضة حمل هذا الحديث على القياس الفاسد الذي لا يستكمل شروطه وأركانه، والأحاديث الأخرى على القياس الصحيح، وبذلك يندفع التعارض.

ثانياً: أن الحديث الذي استدلوا به لا تقوم بمثله الحجة، لأن في بعض رواته من كذبه علماء الحديث، كما أن منهم من ترك حديثه.

قال أبو زرعة: «ليس هو عندي ممن يكذب، وإنما كان يوضع له الحديث فيحدث به».

وقال ابن السبكي: «والحديث المشار إليه لا تقوم بمثله الحجة، لأن راويه جبارة بن المغلِّس وهو ضعيف»[٢].

٣- ومن الأحاديث - أيضاً - ما روى نعيم بن حماد أن رسول الله ﷺ قال: «تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة، أعظمها فتنة على أمتي: قوم يقيسون

---

(١) رواه عثمان بن عبد الرحمن الوقاصي عن الزهري عن ابن المسيب عن أبي هريرة. قال عنه ابن حزم: «عثمان تركوه». وفي «مجمع الزوائد»: رواه أبو يعلى وفيه عثمان متفق على ضعفه. انظر: مجمع الزوائد ١/ ١٧٩، ملخص إبطال القياس والرأي ص ٥٦.

(٢) نبراس العقول ١/ ١٥١.

الأمور برأيهم، فيحللون الحرام ويحرمون الحلال»[١].

وجه الدلالة من الحديث: أن النبي ﷺ ذم إتباع القياس والعمل به، حيث اعتبر الآخذين به من أخطر الفرق على الأمة، وهذا يدل على أن القياس باطل.

ويجاب عن هذا الحديث بما يأتي:

أولاً: أن هذا الحديث ساقط عند أهل العلم، فلا يصح الاحتجاج به أصلاً، فقد سئل يحيى بن معين فقال: «ليس له أصل، فقيل له: ونعيم بن حماد؟ قال: ثقة. فقيل: كيف يحدث ثقة بباطل؟ قال: شبه له»[٢].

ثانياً: لو صح الحديث - فرضاً- فيجب حمله على القياس الفاسد - كما تقدم- جمعا بين الأدلة المتعارضة[٣].

ثالثاً: الإجماع:

من الأدلة التي استدل بها نفاة القياس: الإجماع.

فقد صح عن الصحابة – رضي الله عنهم – إنكار القياس، وذم العمل به، وتكرر ذلك من كثير منهم، ولم ينكر عليهم أحد، فكان ذلك إجماعا منهم على عدم مشروعية القياس.

١- فقد صح عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه أنه سئل عن الكلالة الواردة في قوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَٰلَةً أَوِ ٱمْرَأَةٌ وَلَهُۥٓ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ﴾ [النساء: ١٢]. فقال: «أي سماء تظلني، وأي

---

(١) رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه من حديث أبي هريرة – رضي الله عنه – انظر: جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر ٢/ ٣٣، وأسنى المطالب ٨٧.

(٢) تاريخ بغداد ١٣/ ٣٠٧.

(٣) أصول الفقه للدكتور وهبة الزحيلي ص ٦١٤.

أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله برأي». والرأي هو القياس.

٢- وروي عن عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – أنه قال: «إياكم وأصحاب الرأي، فإنهم أعداء السنن، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا».

وفي رواية أخرى أنه قال على المنبر: «ألا إن أصحاب الرأي أعداء السنن أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فأفتوا برأيهم، فضلوا وأضلوا، ألا وإنا نقتدي ولا نبتدي، ونتبع ولا نبتدع».

٣- وروي عن علي – رضي الله عنه – أنه قال. «لو كان الدين يؤخذ بالرأي لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره»[1].

٤- وروي عن عبد الله بن مسعود – رضي الله عنه – أنه قال: «لا يأتي على الناس يوم إلا والذي بعده أشد منه، أما إني لا أعني أن يوما خير من يوم، ولا شهرا خير من شهر، ولا عاما خير من عام، ولا أميرا خير من أمير، ولكن ذهاب قرائكم وعلمائكم ثم يبقى قوم يقيسون الأمور برأيهم».

٥- وروي عن الشعبي أنه كان يقول: «إياكم والمقايسة، والذي نفسي بيده لئن أخذتم بالمقاييس لتحلن الحرام، ولتحرمن الحلال، ولكن ما بلغكم عن أصحاب رسول الله ﷺ فاعملوا به».

كما روي عنه – أيضاً – «أنه سئل عن مسألة فقال: لا أدري ولكن احفظ عليّ ثلاثاً: لا تقل لما لا تعلم إنك تعلم، ولا تقل لشيء قد كان لو لم يكن، ولا

---

(١) أخرجه أبو داود (١/ ٤٢)، وحسنه الحافظ ابن حجر في بلوغ المرام ص ١٤ ط. التجارية.

تجالس أصحاب القياس فتحل حراما أو تحرم حلالاً»[١].

وأجيب عن هذا الاستدلال: بأنه قد ثبت عن الصحابة - رضي الله عنهم- العمل بالقياس - كما سيأتي في أدلة الجمهور- فيجب حمل هذه النصوص التي تدل على إنكارهم للقياس على القياس الفاسد، الذي لم تتوافر فيه شرائط الصحة، كالقياس المخالف للنص، أو الصادر عمن ليس أهلاً للاجتهاد والنظر، أو حمل الذم على ما لا يجرى فيه القياس كتفسير القرآن الكريم وما شابه ذلك[٢].

رابعاً: المعقول:

استدل نفاة القياس بالمعقول من عدة وجوه:

أولاً: أن القياس يؤدي إلى التنازع والاختلاف بين المجتهدين، فإن القياس ينبني على أمارات ومقدمات ظنية، والظنون مثار اختلاف الأفهام والأنظار، والله تعالى نهى عن التنازع والاختلاف في قوله - تعالى-: ﴿وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾ [الأنفال: ٤٦]، فالواجب اتباع النصوص الشرعية والابتعاد عما يؤدي إلى التنازع وهو القياس.

ويجاب عن هذا الدليل من عدة وجوه:

الوجه الأول: أن هذا الدليل بعينه يجري في كل الأدلة التي توجب الظن كخبر الواحد - مثلا - فيلزم على ذلك أن يكون العمل بخبر الواحد غير جائز

(١) راجع هذه الآثار في: الإحكام لابن حزم ٧/ ٢١٧ وما بعدها، إعلام الموقعين ١/ ٥٣ وما بعدها، روضة الناظر ٢/ ٢٤٠، بحوث في الاجتهاد فيما لا نص فيه ١/ ١٧٤-١٧٦.

(٢) انظر: الموافقات للشاطبي ٣/ ٤٢١، إعلام الموقعين ١/ ٦٦ وما بعدها، أصول السرخسي ٢/ ١٣٢ وما بعدها، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي ص ١٧٣.

لأنه يفيد الظن، وهذا لم يقل به أحد.

الوجه الثاني: أن الاختلاف المنهي عنه، هو ما كان في العقائد وأصول الدين، أو ما كان من الأمور العامة، كسياسة الدولة وشئون الحرب، بقرينة قوله تعالى – في الآية استدلوا بها: – ﴿فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾ أي قوتكم.

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ﴾ [آل عمران: ١٠٥].. فهذا التحذير لما يترتب عليه من مخاطر، وهو التنازع في أصل العقائد، أو فيما يتصل بكيان الأمة أمام الأعداء) أما الاختلاف في الأحكام الشرعية العملية الجزئية فلا مانع منه، إذ لا يترتب عليه مفاسد، بل قد يكون رحمة وتوسعة على الأمة، كما ورد: «**اختلاف أمتي رحمة**»[1].

الوجه الثالث: أننا نختار رأي المصوبة، وهم: الذين يقولون إن كل مجتهد مصيب، ولا يؤدي هذا إلى التناقض والاختلاف الذي ادعيتموه، كالشهادة –

---

(١) جاء في المقاصد في تخريج هذا الأثر: «رواه البيهقي في المدخل بسند منقطع عن ابن عباس بلفظ «قال رسول الله ﷺ: مهما أوتيتم من كتاب الله فسنة مني ماضية، فإن لم تكن سنة منى فما قال أصحابي إن أصحابي بمنزلة النجوم في السماء، فأيما أخذتم به اهتديتم، واختلاف أصحابي لكم رحمة».

ومن هذا الوجه أخرجه الطبراني والديلمي بلفظه وفيه ضعف، وعزاه الزركشي وابن حجر في «اللآلي» لنصر المقدسي في الحجة مرفوعا من غير بيان لسنده ولا لصاحبيه، وعزاه العراقي لآدم بن أبي إياس في كتاب العلم والحكم بغير بيان لسنده أيضا، بلفظ «اختلاف أصحابي رحمة لأمتي» وهو مرسل ضعيف.

وبهذا اللفظ – أيضاً – ذكره البيهقي في رسالته الأشعرية بغير إسناد. وأورده الحليمي والقاضي حسين وإمام الحرمين وغيرهم، ولعله خرج بعض كتب الحفاظ التي لم تصل إلينا. انظر: كشف الخلفاء للعجلوني ١/ ٦٤ وما بعدها، الجامع الصغير للسيوطي ١/ ١٣.

مثلا – فإنها تكون صادقة عند الشخص الذي غلب على ظنه الصدق وكاذبة عند الشخص الذي غلب على ظنه الكذب، وعلى كل منهما أن يعمل بما يؤديه إليه ظنه، وكلاهما حق.

ثانياً: عدم الحاجة إلى القياس:

فمن الأدلة التي استدل بها نفاة القياس: أن في نصوص الشرع من الكتاب والسنة ما فيه الكفاية، فقد نص الإسلام على الواجب والحرام والمندوب والمكروه، وما لم ينص عليه فهو مباح، لأن الأصل في الأشياء الإباحة، لقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩]، وحينئذ فلا حاجة للقياس.

ويجاب عن هذا الدليل: بأن الإسلام نص على بعض الأحكام الشرعية تفصيلا، وعلى بعضها الآخر نصا إجماليا يحتاج إلى الشرح والبيان، وهناك من الأمور ما لم يرد فيه نص بعينه، وإنما أخذ حكمه بناء على علة ثبتت لحكم منصوص عليه، فيلحق ما لم ينص عليه بما نص عليه، وهذه مهمة المجتهد بطريق القياس.

والتمسك بالإباحة الأصلية إنما يصح إذا لم يتأت الظن الراجح بوجوب أو حرمة، والظن الراجح بهما يتأتى بالقياس، ووجود الظن لا يقدح في حجية القياس، لأن الأحكام العملية يقبل فيها الدليل الظني كما تقدم.

ثالثاً: أن القياس يفرق بين المتماثلات ويجمع بين المتفرقات:

من الأدلة التي استدل بها نفاة القياس، أن التعبد بالقياس مستحيل عقلاً، لأن العقل يوجب إعطاء المتماثلات حكماً واحداً، والمتخالفات أحكاماً مختلفة، ولكن الشارع فرق بين المتماثلات في الأحكام، وجمع بين المختلفات، وشرع أحكاما لا مجال للعقل فيها، وكل ذلك ينافي مقتضى القياس.

ومن أمثلة ذلك:

١- التفريق بين الأزمنة والأمكنة في الفضل والشرف، ففضل ليلة القدر على غيرها من الليالي، وفضل شهر رمضان، والأشهر الحرم على سائر الشهور، وفضل مكة والمدينة على باقي الأمكنة، مع أن الأزمنة والأمكنة متماثلة.

٢- أسقط الشارع الصلاة والصيام عن الحائض والنفساء، ثم أوجب عليها قضاء الصوم دون الصلاة، مع أن الصلاة أعظم قدرا من الصيام.

٣- أوجب حد القذف على من رمى غيره بالزنا دون من رماه بالكفر، مع أن الرمي بالكفر أشد من الرمي بالزنا.

٤- سوى الشارع بين الماء والتراب، حيث جعل التيمم بالتراب بدلا من الماء، عند عدم الماء أو المرض، مع أن الماء ينظف الأعضاء والتراب يشوهها، وهذا أمر واضح.

إلى غير ذلك من الأمثلة التي فيها التفريق بين المتماثلات، والجمع بين المختلفات وهي أمور لا مجال للعقل فيها، وبالتالي فلا يسوغ القياس فيها، لأن العقل لا يدرك مثل هذه الأشياء[1].

ويجاب عن ذلك بما يأتي:

أولاً: أن القياس إنما يجب العمل به عند معرفة العلة الجامعة بين الأصل والفرع، مع عدم وجود المعارض لثبوت الحكم في الفرع. وحينئذ يصير الأصل

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي ٣/ ٦٩، شرح الإسنوي على المنهاج ٣/ ٢٥، القياس في الشرع الإسلامي لابن القيم ص ٦٥ وما بعدها، شرح العضد على مختصر المنتهى ٢/ ٢٤٩، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي ص ١٧٦-١٧٧، بحوث في الاجتهاد كما لا نص فيه ١/ ١٨٣.

والفرع متماثلين من هذه الناحية، ويعطى لهما حكم واحد، والقياس دائما شأنه كذلك، فلا يفرق بين المتماثلات، بل يجمع بينهما.

والصورة التي أوردها المخالفون نادرة لا يقاس عليها، والتفريق فيها جاء لعدم وجود العلة، أو لأن فيها معنى آخر جعلها تختلف، وحينئذ لا يعترض بها على القاعدة العامة.

فالتفريق بين الأزمنة والأمكنة إنما جاء بناء على ما في هذه الأزمنة والأمكنة من معان لم توجد في غيرها.

فتفضيل ليلة القدر إنما كان بسبب ما نزل فيها وهو القرآن الكريم، فشرفت بفضل ما نزل فيها، وتفضيل شهر رمضان لكونه ظرفا للصيام من جهة، ولنزول القرآن فيه من جهة أخرى.

والأشهر الحرم معلوم أن العرب كانوا يعظمونها قبل الإسلام، حيث كانوا يعتبرونها فرصة لترك الحروب، وقد أقر الإسلام ذلك لما فيه من خير يعود على الإنسانية.

بالإضافة إلى أن هناك أسراراً وحكما لا يعلمها إلا الله – تعالى– خالق الزمان والمكان، وهو أعلم بشئون خلقه.

على أن هذا الفضل لو كان لشهور أخرى، أو لأماكن أخرى لورد نفس السؤال، لماذا كانت هذه الأزمنة والأمكنة مفضلة على غيرها؟ ولذلك يقول علماؤنا في الرد على مثل ذلك: هذا هو السؤال الدائر الذي يسقط بنفسه، وليست له إجابة.

ثانياً: بالنسبة لإسقاط قضاء الصلاة عن الحائض والنفساء دون الصوم، فهذا أمر واضح لكل من له أدنى فهم في شرع الله تعالى، الذي بني على التخفيف والتيسير، وذلك أن المرأة لو كلفت قضاء الصلاة لظلت طيلة حياتها تقضي، حيث من المعتاد – غالباً– أن المرأة تعتريها الدورة الشهرية كل شهر مرة، وقد تطول، فلو أمرت بقضاء

جميع الصلوات لألحق ذلك بها الحرج والمشقة، بجانب ما هو منوط بها من رعاية أبنائها ومصالح زوجها. ومن مبادئ الدين الإسلامي الحنيف قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[الحج: ٧٨].

أما الصيام: فلا يتكرر في السنة أكثر من مرة، فهو شهر واحد من اثني عشر شهرا، ولا حرج يلحق المرأة في قضاء الصيام طيلة عام كامل، فما أعدله من تشريع يساير فطرة الإنسان ويحقق له اليسر والتخفيف.

ثالثاً: أن الإسلام أوجب الحد على القذف بالزنا دون الكفر، لأن المقذوف يلحقه العار ويرمى في عرضه، ولا يبرأ من هذه التهمة التي تظل تلاحقه في كل مكان إلا بإقامة الحد على القاذف، بخلاف الرمي بالكفر، فلا يلحق الإنسان شيء مما يلحقه بالرمي بالزنا، على أن مشاهدة المسلمين لحال الرمي بالكفر، في أنه يؤدى أركان الإسلام ويلتزم بالمبادئ الإسلامية كافية في تبرئته من التهمة، فلأجل هذه المعاني فرق الإسلام بين الرمي بالزنا والرمي بالكفر.

رابعاً: أما جمع الشريعة بين الماء والتراب في الطهارة، فإن في ذلك حكما وأسرارا عظيمة لا يدركها إلا من شرح الله صدره للإسلام. فقد عقد الله تعالى الإخاء بين الماء والتراب، وخلق منهما آدم وذريته، وجعل منهما حياة كل حيوان، وأخرج منهما أقوات الدواب والناس والأنعام، وكانا أعم الأشياء وجودا وأسهلها مثالا، وفي حلول التراب محل الماء عند عدمه، أو تعذر استعماله رفع للحرج والمشقة، وتيسر أمر الصلاة – بصفة خاصة– حيث إنها من أعظم أركان الإسلام، فجعل شرطها –وهو الطهارة– ميسراً حتى لا يكون هناك عذر في تركها.

وهذا ما يستفاد من قوله تعالى –في آية الوضوء–: ﴿... فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُۚ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[المائدة: ٦].

فالإسلام أراد بذلك التيسير على المسلم من جهة، ويذكره دائماً بأصل خلقته حتى يتواضع للناس ولا يتعالى عليهم من جهة أخرى... وهو جل شأنه أعلم بما يصلح عباده.

وبهذه المناقشات تتهافت شبه النافين للقياس شبهة شبهة، ولم يبق أمامنا إلا إيراد أدلة الجمهور على حجية القياس، وأنه المصدر الرابع من مصادر التشريع الإسلامي، وأنه يحقق المرونة والسعة في الشريعة الإسلامية، حتى تواكب متطلبات الإنسان في هذه الحياة، ولا تحوجه إلى اللجوء إلى القوانين الوضعية التي سرعان ما يظهر نقصها، لأنها من وضع البشر[1].

هذا والمتأمل في أدلة نفاة القياس - في الجملة- يجدها قائمة على أساس العمل بظاهر النصوص، ولا يتجاوزها إلى غيرها.

وقد رد الشهرستاني على داود الأصفهاني الذي أنكر القياس فقال: «لقد ظن - أي داود- أن القياس أمر خارج عن مضمون الكتاب والسنة، ولم يدر أنه طلب حكم الشرع من مناهج الشرع، ولم تنضبط - قط- شريعة من الشرائع إلا باقتران الاجتهاد بها، لأن من ضرورة الانتشار في العالم الحكم بأن الاجتهاد معتبر، وقد رأينا الصحابة - رضي الله عنهم- كيف اجتهدوا، وكم قاسوا خصوصاً في مسائل المواريث، من توريث الإخوة مع الجد، وكيفية توريث الكلالة، وذلك مما لا يخفى على المتدبر لأحوالهم»[2].

---

(١) راجع ما ذكره الإمام ابن القيم من الشبه التي ساقها النظام والرد عليها في: إعلام الموقعين جـ ٢ ص ٥ وما بعدها، بدائع الفوائد له - أيضاً- جـ ١ ص ١٤٠، جـ ٢ ص ١٢٦ وما بعدها، والمستصفي للإمام الغزالي جـ ٢ ص ٢٤٦، بحوث في الاجتهاد فيما لا نص فيه جـ ١ ص ١٨٥-١٨٦.

(٢) الملل والنحل ٢/ ٢٠٦.

وقال الشيخ أبو زهرة: «وفي الحق أن نفاة القياس قد أخطأوا إذ تركوا تعليل النصوص، فقد أداهم إهمالهم له إلى أن قرروا أحكاما تنفيها بداية العقول، فقد قرروا أن بول الآدمي نجس للنص عليه، وبول الخنزير طاهر لعدم النص، وأن لعاب الكلب نجس وبوله طاهر ولو اتجهوا إلى قليل من الفهم لفقه النص ما وقعوا في مناقضة البدهيات على ذلك النحو»[1].

أما جمهور العلماء: فإنهم أخذوا بمبدأ تعليل النصوص، ووسعوا معنى هذه الدلالة فقالوا: إن الدلالة قد تكون بألفاظ النصوص، وبالدلائل العامة التي تبينها مقاصد الشريعة في جملة نصوصها وعامة أحوالها. فقوله – تعالى – ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾ [المائدة: ٩٠] يدل على تحريم الخمر بالعبارة، وفيه دلائل تشير إلى أن كل ما فيه ضرر غالب يكون حراما، بدليل قوله تعالى في آية أخرى: ﴿۞يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِۖ قُلۡ فِيهِمَآ إِثۡمٞ كَبِيرٞ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثۡمُهُمَآ أَكۡبَرُ مِن نَّفۡعِهِمَاۗ﴾ [البقرة: ٢١٩].

ولذلك لما نزلت هذه الآية – وكانت آية المائدة لم تنزل بعد– امتنع كثير من المسلمين عن شرب الخمر أخذا بهذا المبدأ، وهو أن ما كثر ضرره فهو حرام[2].

وحينئذ يكون القياس – في الحقيقة– إعمالا للنص وليس خروجا عنه – كما يقول نفاة القياس[3]، وهذا ما أخذ به جمهور العلماء، من أن القياس حجة شرعية ومصدر من مصادر التشريع الإسلامي وستأتي أدلتهم على ذلك.

---

(١) أصول الفقه للشيخ محمد أبو زهرة ص ٢٢٧.

(٢) انظر أحكام القرآن لابن العربي جـ ١ ص ١٤٨ وما بعدها.

(٣) راجع: أصول السرخسي ٢/ ١٤٤ وما بعدها، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ٢/ ٢٩٣، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي ص ١٧٨.

أدلة الجمهور:

استدل الجمهور على حجية القياس بالقرآن، والسنة، والإجماع، والمعقول.

أولاً: القرآن الكريم:

استدلوا على حجية القياس ببعض آيات من القرآن الكريم، وهي كثيرة نذكر منها:

١- قوله الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَخْرَجَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مِن دِيَٰرِهِمْ لِأَوَّلِ ٱلْحَشْرِ ۚ مَا ظَنَنتُمْ أَن يَخْرُجُوا۟ ۖ وَظَنُّوٓا۟ أَنَّهُم مَّانِعَتُهُمْ حُصُونُهُم مِّنَ ٱللَّهِ فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا۟ ۖ وَقَذَفَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلرُّعْبَ ۚ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِى ٱلْمُؤْمِنِينَ فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ﴾[الحشر: ٢].

ووجه الدلالة من الآية: أن الله تعالى أمرنا بالاعتبار – بعد أن قص علينا ما كان من بني النضير جزاء كفرهم وكيدهم لرسول الله ﷺ والمؤمنين، ومعنى الاعتبار: هو العبور والمجاوزة والانتقال من الشيء إلى غيره، يقال: عبر النهر، إذا جاوزه وانتقل من أحد شاطئيه إلى الآخر.

جاء في كشف الأسرار على أصول البزدوي[1]: «أمرنا بالاعتبار وهو رد الشيء إلى نظيره، كذا حكى عن ثعلب. ومنه يسمى الأصل الذي يرد إلى النظائر عبرة.

ويقال: اعتبرت هذا الثوب بهذا الثوب: أي سويته به في التقدير، وهذا هو القياس فإنه حذو الشيء بنظيره، فكان مأمورا به بهذا النص».

(١) جـ ٣ ص ٢٦٥.

وقد اعترض على الاستدلال بهذه الآية من عدة وجوه:

الوجه الأول: عدم التسليم بأن المراد بالاعتبار في الآية القياس، بل المراد به الاتعاظ، لأن القياس لا يناسب صدر الآية، وهو بيان ما حل ببني النضير من العقاب الإلهي بسبب نقضهم للعهود وكيدهم لرسول الله ﷺ وللمؤمنين.

قال ابن حزم: «فأما قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾ فلم يفهم أحد - قط - أن معنى «اعتبروا»: قيسوا، والآية جاءت عقب قوله: ﴿يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم﴾ فلو كان معناه: «قيسوا لكان أمراً لنا بأن نخرب بيوتنا كما اخربوا بيوتهم»[1].

وقال في «الإحكام»[2]: «وما علم أحد قط في اللغة التي نزل بها القرآن أن الاعتبار هو القياس، وإنما أمرنا الله - تعالى - أن نتفكر في عظيم قدرته في خلق السموات والأرض وما حل بالعصاة».

ويجاب عن هذا الاعتراض: بأن المراد من «فاعتبروا» ليس الاتعاظ فقط، ولا القياس فقط، وإنما المراد به، القدر المشترك بين القياس والاتعاظ وهو المجاوزة، لأن الاتعاظ - أيضاً- فيه مجاوزة وانتقال من حال الغير إلى حال النفس، وهو مناسب لصدر الآية، إذ يكون المعنى حينئذ: فجاوزوا الأمور إلى أشباهها ونظائرها، واحكموا عليها بأحكامها، فيدخل في ذلك مجاوزة أفعالهم إلى أفعالنا والحكم عليها بترتب آثارها وأجزيتها عليها وهو الاتعاظ، ومجاوزة الأصول المنصوص عليها إلى الفروع المسكوت عنها، والحكم عليها بأحكام الأصول، وهذا هو القياس الشرعي[3].

---

(١) انظر: كتاب إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل ص ٢٧.

(٢) مجلد ٢ ص ٩٣٧.

(٣) صفوة البيان في شرح منهاج الوصول لشيخنا الشيخ طه يس سويلم ص ٢٥٨-٢٥٩.

فالمقصود من الآية إذا هو تقرير سنة عامة من سنن الله في خلقه، وهي: أن كل ما يجرى على النظير يجرى على نظيره[١].

الوجه الثاني: سلمنا أن المراد بالاعتبار هو القدر المشترك، وهو المجاوزة، لكن لا نسلم أن الأمر به أمر بجميع أفراده، لأنه معنى كلي، والدال على الكلي لا يدل على الجزئي بخصوصه، وإنما يدل على الماهية من حيث هي، فالأمر به أمر بالماهية وهي تتحقق بأي فرد منها، فلا يكون أمرا بالقياس على التعيين.

ويجاب عنه: أن ذلك مسلم إذا لم يوجد ما يدل على العموم، والدليل هنا موجود، وهو جواز الاستثناء، فيقال: اعتبر إلا في الأمر الفلاني، والاستثناء دليل العموم.

الوجه الثالث: سلمنا أن الأمر بالقدر المشترك أمر بالقياس، لكنه دليل ظني، لابتنائه على عموم الاعتبار، وهو أمر ظني، فلا يكفى في إثبات الحجية لأنها مسألة علمية فلا تثبت إلا بدليل قطعي.

ويجاب عن ذلك: بعدم التسليم بأنها علمية محضة، لأن المقصود من حجية القياس هو وجوب العمل به، لا مجرد اعتقاد أنه حجة، فهي وسيلة إلى العمل، والعمل يكفى فيه الظن فكذلك ما هو وسيلة إليه، لأن الوسائل في كل باب تعطى حكم المقاصد[٢].

٢- قوله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [يس: ٧٩].

---

(١) علم أصول الفقه للشيخ عبد الوهاب خلاف ص ٥٥.

(٢) صفوة البيان ص ٢٥٩.

ووجه الدلالة من الآية:

أن الله – سبحانه وتعالى – استدل على ما أنكره منكرو البعث بالقياس فإنه – سبحانه – قاس إعادة المخلوقات بعد فنائها على بدء خلقها وإنشائها أول مرة لإقناع الجاحدين بأن من قدر على بدء خلق الشيء وإنشائه أول مرة قادر على أن يعيده بل هو أهون عليه، كما في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ۚ وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾[الروم: ٢٧].

فهذا الاستدلال بالقياس إقرار لحجية القياس وصحة الاستدلال[١].

٣- ومن أدلة الجمهور بالقرآن على صحة القياس قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾[النساء: ٥٩].

ومحل الشاهد من الآية: أن الله – تعالى– أمر بطاعته وطاعة رسوله ﷺ وهذه الطاعة تتمثل في امتثال الأوامر واجتناب النواهي. ثم قال – جل شأنه بعد ذلك –: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ ولا يمكن أن يراد منه اتباع أوامر الله تعالى – ورسوله ﷺ واجتناب نواهيهما في المتنازع فيه، لأن ذلك يكون تكرارا لا داعي له، فلم يبق إلا أن يراد منه إلحاق ما لا نص فيه بما فيه نص، إذا اشتركا في علة واحدة، وهذا هو القياس.

ولو قيل: إن الرد هنا إلى الله تعالى وإلى رسوله ﷺ القصد منه التأكيد. فيقال: إن التأسيس خير من التأكيد وهو المطلوب[٢].

---

(١) علم أصول الفقه للشيخ عبد الوهاب خلاف ص ٥٥-٥٦.

(٢) أصول السرخسي ٢/ ١٢٩، بحوث في الاجتهاد فيما لا نص فيه ١/ ١٥٥.

٤ - الآية الرابعة - قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ۚ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ [المائدة: ٩٥].

ووجه الدلالة من الآية: أن الله تعالى قد أقام مثل الشيء مقام الشيء، فدل ذلك على أن حكم الشيء يعطى لنظيره، وأن المتماثلين حكمهما واحد، وذلك هو القياس الشرعي(١).

ثانياً: من السنة:

كذلك استدل جمهور العلماء على حجية القياس بالسنة النبوية الشريفة ومن الأحاديث الواردة في ذلك:

١ - بعث رسول الله ﷺ معاذ بن جبل رضي الله عنه قاضياً إلى اليمن وقال له حين بعثه: «كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله. قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟. قال: فبسنة رسول الله ﷺ قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله؟ قال: أجتهد رأيي لا آلو. قال: فضرب رسول الله ﷺ صدري وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضى رسول الله»(٢).

ووجه الدلالة من الحديث: أن الرسول ﷺ أقر معاذاً على الاجتهاد حينما لا يجد نصا من كتاب أو سنة، والقياس نوع من الاجتهاد، فيكون القياس مأمورا به، وهو المطلوب.

ونوقش هذا الحديث من وجهين:

الأول: أن هذا الحديث ضعيف، لأنه رواه شعبة عن أبي عون عن الحارث بن عمرو، عن أناس من أهل حمص، والحارث بن عمرو مجهول، كما أن

---

(١) إرشاد الفحول ص ٢٠١، بحوث في الاجتهاد ١/ ١٥٦.

(٢) تقدم تخريج الحديث في الفصل الأول من هذا الكتاب.

أصحاب معاذ من أهل حمص مجهولون، فلا يعتمد على هذا الإسناد في أصل من أصول الشريعة[١].

وأجيب عن هذا الاعتراض بما يأتي:

أولاً: أن الأمة أجمعت على قبول هذا الحديث وعلى العمل بمقتضاه، وما ذلك إلى لصحة معناه. وقد اشتهر عند المحدثين: أنه لا معنى للطعن في الراوي بعد الحكم على الحديث بالصحة[٢].

ثانياً: أن الحارث بن عمرو روى الحديث عن جماعة لا عن واحد، وهذا أبلغ في الشهرة من رواية واحد سماه. وشهرة أصحاب معاذ بالعلم والدين والفضل والصدق أمر لا يخفى، وليس فيهم متهم ولا كذاب ولا مجروح[٣].

ثالثاً: قال أبو بكر بن الخطيب: «وقد قيل: إن عبادة بن أنس رواه عن عبد الرحمن بن غنم عن معاذ، وهذا إسناد متصل ورجاله معروفون بالثقة، وله شواهد موقوفة على عمر بن الخطاب، وابن مسعود، وزيد بن ثابت، وابن عباس، أخرجها في سننه عقب تخريجه لهذا الحديث تقوية له»[٤].

رابعاً: أن هذا الحديث يقويه الأحاديث الأخرى التي ستأتي قريبا، وفيها أمثلة كثيرة للأقيسة التي استعملها الرسول ﷺ وهي صحيحة ومسلم بها.

قال الإمام الغزالي – عن هذا الحديث –: «تلقته الأمة بالقبول، ولم يظهر أحد فيه طعنا أو إنكارا، فلا يقدح فيه كونه مرسلا، بل لا يجب البحث عن إسناده»[٥].

---

(١) الإحكام لابن حزم جـ٧ ص ٩٧٥ وما بعدها.

(٢) نبراس العقول ١/ ٨١.

(٣) السنن الكبرى للبيهقي ١٠/ ١١٣، إعلام الموقعين ١/ ٢٠٢.

(٤) المراجع السابقة.

(٥) المستصفى ٣/ ٢٥٤.

الوجه الثاني: من الاعتراضات: أن تصويب النبي ﷺ لمعاذ وإقراره على الاجتهاد إنما كان قبل نزول قوله تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ﴾[المائدة: ٣].

فقد دلت الآية الكريمة على إكمال هذا الدين وتمامه. فالقياس إنما كان حجة قبل نزول هذه الآية، أما بعد نزولها والتنصيص على جميع الأحكام فلا يكون القياس حجة، لأن شرط فقدان النص في إجراء القياس غير متحقق.

ويجاب عن هذا الاعتراض: بأن المراد بإكمال الدين: إكمال الأصول والقواعد العامة، فإن الواقع في الشريعة عدم النص على جميع الجزيئات، ما كان منها وما يكون، فلا تكون الآية ناسخة للعمل به للحاجة إليه في معرفة أحكام الفروع والجزئيات التي لا نص فيها[1].

٢- الدليل الثاني من السنة: ما ثبت في الصحاح من أن رسول الله ﷺ قاس في كثير من الوقائع التي عرضت عليه، ولم ينزل فيها وحي، وفعل الرسول ﷺ في هذا الأمر العام تشريع لأمته، حيث لم يقم دليل على اختصاصه به[2].

ومن هذه الأقيسة:

(أ) روى نافع عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «**إن مثل صاحب القرآن كمثل صاحب الإبل المعقلة: إن عاهدها أمسكها وإن أطلقها ذهبت**»[3].

---

(١) صفوة البيان للشيخ سويلم ص ٢٦٠.

(٢) علم أصول الفقه للشيخ خلاف ص ٥٦-٥٧.

(٣) أخرجه البخاري في باب «ستذكار القرآن وتعاهده» جـ ٦ ص ٢٣٧ وانظر: كتاب أقيسة النبي المصطفى محمد ﷺ ص ١٢٠-١٢١.

(ب) عن النعمان بن بشير ﷺ أن النبي ﷺ قال: «**مثل القائم في حدود الله والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة، فأصاب بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها، فكان الذين في أسفلها إذا استقدا من الماء مروا على من فوقهم، فقالوا: لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقا ولم نؤذ من فوقنا؟ فإن تركوهم وما أرادوا هلكوا، وإن أخذوا على أيديهم نجوا، ونجوا جميعاً**»[1].

(جـ) عن أبي ذرﷺ أن أناسا من أصحاب النبي ﷺ قالوا للنبي ﷺ: ذهب أهل الدثور[2] بالأجور: : يصلون كما نصلي، ويصومون كما نصوم، ويتصدقون بفضول أموالهم.

قال: «**أو ليس قد جعل الله لكم ما تصّدقون به، إن بكل تسبيحة صدقة، وكل تكبيرة صدقة، وكل تحميدة صدقة، وكل تهليلة صدقة، وأمر بمعروف صدقة، ونهي عن منكر صدقة، وفي بضع أحدكم صدقة**».

قالوا: يا رسول الله، أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر؟.

قال: «**أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه وزر؟**» قالوا: نعم قال: «**كذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر**»[3].

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب البيوع، باب: هل يقرع في القسمة والاستهام فيها جـ ٣ ص ١٨٢، وأخرجه بلفظه في كتاب «الشهادات» باب: القرعة في المشكلات، وأخرجه أحمد في مسنده ٤/ ٢٦٩.

(٢) الدثور: المال الكثير (المعجم الوسيط ١/ ٢٧١).

(٣) أخرجه مسلم في كتبا الزكاة، باب «بيان أن اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف» جـ ٣ ص ٨٢ ط صبيح.

هذا بالإضافة إلى العديد من الأقيسة التي استعملها الرسول ﷺ والتي نقلنا بعضها أول هذا الفصل، وكلها تدل على مشروعية القياس، وأنه مصدر من مصادر التشريع الإسلامي.

وقد اعترض الشوكاني على الاستدلال بهذه الأقيسة فقال: «ويجاب عن ذلك: بأن هذه الأقيسة صادرة عن الشارع المعصوم الذي يقول الله – سبحانه فيما جاءنا عنه –: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٤]. ويقول في وجوب اتباعه: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧]. وذلك خارج عن محال النزاع، فإن القياس الذي كلامنا فيه إنما هو قياس من لم تثبت له العصمة ولا وجب اتباعه ولا كان كلامه وحيا، بل من جهة نفسه الأمارة، وبعقله المغلوب بالخطأ»[1].

ويجاب عن ذلك: بأن تكرر القياس من الرسول ﷺ مع عدم وجود ما يدل على الخصوصية فيه دليل على أن ذلك كان تشريعاً عاماً للأمة كلها، وهو أمر تقتضيه طبيعة الشريعة الإسلامية من كونها خاتمة الشرائع كلها، فلابد وأن تحمل في خصائصها ما يجعلها تفي بحاجات الناس المتجددة على مر كل العصور واختلاف الأماكن، ولا يتحقق ذلك إلا بالاجتهاد الذي كان القياس نوعا منه.

ويؤيد أن ذلك كان تشريعا عاما إقرار الرسول ﷺ لكثير من أصحابه على الاجتهاد كما تقدم في قصة معاذ رضي الله عنه.

(١) إرشاد الفحول ص ٢٠٣ ط الحلبي.

ثالثاً: الإجماع:

الدليل الثابت على حجية القياس: الإجماع، فقد تكرر من الصحابة – رضي الله عنهم– القول بالقياس، والعمل به من غير إنكار من أحد، فكان ذلك إجماعا منهم على مشروعية القياس.

ومن امثلة ذلك:

١- قياسهم الخلافة لأبي بكر الصديق رضي الله عنه على إمامة الصلاة وبايعوه على هذا الأساس، وقالوا: رضيه رسول الله ﷺ لدينا أفلا نرضاه لدنيانا؟

٢- قياس العبد على الأمة في تنصيف حد الزنا، حيث ورد النص بحكمها في قوله تعالى: ﴿فَإِذَآ أُحۡصِنَّ فَإِنۡ أَتَيۡنَ بِفَٰحِشَةٖ فَعَلَيۡهِنَّ نِصۡفُ مَا عَلَى ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ مِنَ ٱلۡعَذَابِۚ﴾ [النساء: ٢٥].

فدخل في هذا الحكم العبد قياسا على الأمة عند الجمهور[(١)].

٣- قياس رمي المحصنين في وجوب حد القذف على الرامي للمحصنات المستفاد من قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةٗ وَلَا تَقۡبَلُواْ لَهُمۡ شَهَٰدَةً أَبَدٗاۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ﴾ [النور: ٤].

٤- قياس علي -كرم الله وجهه- شارب الخمر على القاذف في أن حده ثمانين جلدة وقال في ذلك: «إنه إذا شرب سكر وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، والمفتري حده ثمانون»[(٢)].

٥- قاس ابن عباس – رضي الله عنهما – الجد على ابن الابن في حجب

---

(١) انظر: تفسير القرطبي ٦/ ٢٩٧.

(٢) الاعتصام للشاطبي ٢/ ٢٩١.

(٣) انظر: المصنف لعبد الرزاق (١٠/ ٢٦٤)، والسنن الكبرى للبيهقي(٦/ ٢٤٦)

الإخوة وقال: ألا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابناً، ولا يجعل أب الأب أبا؟.

فهذه الأحكام وغيرها كثير ثبتت بطريق القياس من الصحابة – رضي الله عنهم– وأمامهم جميعا، ولم ينكر بعضهم على بعض، فكان ذلك إجماعا.

ولذلك قال كثير من علماء الأصول: إن إجماع الصحابة على العمل بالقياس يعد أقوى الأدلة على ثبوت حجيته ووجوب العمل به[١].

رابعاً: المعقول:

استدل الجمهور على حجية القياس بطريق المعقول وذلك من ثلاثة وجوه:

أولاً: أن الله تعالى ما شرع حكماً إلا لمصلحة، وأن مصالح العباد، من جلب المنافع، ودرء المفاسد، هي الغاية المقصودة من تشريع الإحكام.

فإذا غلب على ظن المجتهد أن حكم الأصل معلل بعلة معينة، ثم وجد أن نفس العلة موجودة في غير موضع النص، فيثبت الحكم المقرر في النص فيما لا نص فيه في أغلب الظن عند المجتهد، والعمل بالظن أمر واجب، لأن من العدالة أن تتساوى الوقائع في الحكم عند تساويها في المعنى، تحقيقا للمصلحة التي هي مقصود الشارع دائماً[٢].

ثانياً: أن الشريعة الإسلامية خاتمة الشرائع، وأن نصوص القرآن والسنة محدودة ومتناهية، لانتهاء الوحي، والحوادث والأقضية لا نهاية لها، فلا يمكن أن

---

(١) راجع في ذلك: الإحكام للآمدي ٤/ ٤٠، مختصر ابن الحاجب ٢/ ٢٥٣، روضة الناظر وجنة المناظر ٢/ ٢٣٨، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي ص ١٨٦-١٨٧، بحوث في الاجتهاد فيما لا قص فيه ١/ ١٦١-١٦٢.

(٢) انظر: شرح العضد على مختصر ابن الحاجب جـ ٢ ص ٢٣٨، علم أصول الفقه للشيخ خلاف ص ٥٨، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي ص ١٨٨.

تكون النصوص المتناهية وحدها هي المصدر التشريعي. لمالا يتناهى، كما لا يمكن أن تغفل الشريعة شيئاً من أفعال الناس بدون بيان حكمه، فكان الاجتهاد والقياس محققاً لما يستجد من حوادث الزمن، حيث يلحق ما لم ينص عليه بما هو منصوص عليه.

وبذلك تكون الشريعة الإسلامية صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان، وافية بحاجات الناس ومصالحهم إلى الأبد، فإنكار القياس في الشريعة رمي لها بالجمود وطعن عليها بعدم وفائها بحاجات الناس، وذلك يتنافى مع جوهر الشرع وروحه العامة، ويناقض المقصود من بعثة الرسل عليهم الصلاة والسلام[1].

ثالثاً: أن القياس تؤيده الفطرة السليمة والمنطق الصحيح، فإن من نهى عن شراب معين لأنه سام، يقيس عليه كل شراب سام، ومن حرم عليه تصرف معين، لأن فيه اعتداء وظلما لغيره، يقيس عليه كل تصرف فيه اعتداء وظلم لغيره، ولا يعرف خلاف بين الناس – على اختلاف مداركهم وثقافاتهم– في أن ما يجرى على أحد المثلين يجرى على الآخر، ما دام لا فارق بينهما[2].

وبذلك يتضح رجحان ما ذهب إليه جمهور العلماء من أن القياس حجة شرعية، ومصدر من مصادر التشريع الإسلامي، بل هو الحق الذي لا يجوز العدول عنه.

---

(١) أصول الفقه الإسلامي للشيخ زكى الدين شعبان ص ٦٦، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي ص ١٨٦، علم أصول الفقه للشيخ خلاف ص ٥٨.

(٢) انظر: المراجع السابقة.

المبحث الثالث

في شروط القياس

عرفنا فيما سبق، أن للقياس أربعة أركان هي: الأصل، والفرع، والعلة الجامعة بين الأصل والفرع، وحكم الأصل، وأن القياس لا يتحقق إلا بهذه الأركان.

وحتى يكون القياس صحيحاً ومعتبراً يجب أن تتوفر فيه بعض الشروط والضوابط التي تضبطه، حتى لا يكون هناك مطعن من أحد، من أن أحكام الشرع غير منضبطة.

وبتحقق هذه الشروط يندفع ما يقوله بعض العلماء من أن القياس نوع من أنواع الخيال والوهم، أمثال الإمام الشوكاني حيث قال في معرض الرد على من احتج بأقيسة الرسول ﷺ على صحة القياس ومشروعيته: «ويجاب عن ذلك: بأن هذه الأقيسة صادرة عن الشارع المعصوم الذي يقول الله - سبحانه فيما جاءنا به عنه-: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾، ويقول - في وجوب اتباعه-: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ..﴾ وذلك خارج عن محل محل النزاع، فإن القياس الذي كلامنا فيه إنما هو قياس من لم تثبت له العصمة، ولا وجب اتباعه، ولا كان كلامه وحيا بل من جهة نفسه الأمارة، وبعقله المغلوب بالخطأ»[1].

وقال في معرض الرد على ما استدل به الإمام ابن تيمية على حجية القياس بقوله تعالى: ﴿۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَـٰنِ﴾ [النحل: ٩٠].

---

(١) إرشاد الفحول ص ٢٠٣.

قال بعد أن أورد كلام ابن تيمية: «ويجاب عنه: بمنع كون الآية دليلا على المطلوب بوجه من الوجوه، ولو سلمنا لكان ذلك في الأقيسة التي قام لدليل على نفي الفارق فيها فإنه لا تسوية إلا في الأمور المتوازنة، ولا توازن إلا عند القطع بنفي ا لفارق، لا في الأقيسة التي هي شعبة من شعب الرأي، ونوع من أنواع الظنون الزائفة وخصلة من خصال الخيالات المختلة»[1].

أقول: إن كلام الشوكاني هنا بعيد كل البعد عن الحقيقة والواقع، فإن علماء الأمة – سلفاً وخلفاً– لم يبنوا أقيستهم على مجرد خيالات وأوهام – كما يقول– بل كانوا يتحرون وجه الشبه بين المقيس والمقيس عليه، ويعملون فكرهم في تحقيق المآل، وفي تحقيق مبادئ وروح الشريعة الغراء.

يدل لذلك ما جاء في آخر حديث معاذ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حيث قال: «أجتهد رأيي لا آلو» ومعناه: أنه يبذل قصارى جهده في وجود علة الحكم في الأصل المقيس عليه، وتحققها في الفرع الذي يريد أن يلحقه به. وهذا ما فعله مجتهدو الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين من بعدهم.

ولأجل أن يكون القياس منضبطاً ومحققاً لأهداف الشريعة وضع العلماء له بعض الشروط التي لابد من تحققها.

وهذه الشروط ترجع إلى أركان القياس. فمنها شروط للأصل المقيس عليه، ومنها شروط للفرع المقيس، ومنها شروط للعلة، وهي الوصف المشترك بين الأصل والفرع، ومنها شروط ترجع إلى حكم الأصل الذي يراد إثباته للفرع.

وسوف نذكر أهم هذه الشروط حسب هذا الترتيب.

---

(١) إرشاد الفحول ص ٢٠٢.

شروط الأصل

الركن الأول من أركان القياس: الأصل الذين ثبت حكمه بنص أو إجماع وهذا هو رأي جمهور العلماء.

وذهب بعض العلماء إلى أنه لا يصح القياس علن حكم ثابت بالإجماع، لأن القياس يتوقف على معرفة العلة التي شرع حكم الأصل لأجلها، وهذا غير ممكن في الإجماع، لأن الإجماع لا يلزم فيه ذكر مستنده ودليله، وإذا لم يذكر الدليل لا تعرف العلة.

إلا أن الجمهور ردوا هذا الكلام وقالوا: إن الإجماع دليل شرعي كالكتاب والسنة، فيصح تعدية الحكم الثابت به كما يصح تعدية الحكم الثابت بالقرآن أو السنة.

ومعرفة العلة لا تتوقف على ذكر دليل الإجماع، فلها طرق كثيرة مثل: المناسبة بين الحكم وبين أمر من الأمور الموجودة في المحل الثابت فيه - كما سيأتي - بيان ذلك في مسالك العلة.

وقد ذكر علماء الأصول للأصل شروطا كثيرة، لكنها - في الواقع - تعتبر شروطاً لحكم الأصل، فلا داعي لذكرها هنا. وسنذكرها في حكم الأصل. والشرط الوحيد الذي ينطبق على الأصل: هو ألا يكون الأصل المقيس عليه فرعاً لأصل آخر. وهذا هو رأي الجمهور.

وحجتهم على ذلك: أن العلة الجامعة بين القياسين إن كانت واحدة كان ذكر الأصل الثاني تطويلا بلا فائدة، فيستغنى عنه بقياس الفرع الثاني على الأصل الأول.

مثل: قياس السفرجل على التفاح في تحريم ربا الفضل فيهما، والعلة فيهما الطعم، والتمر هو الذي ورد فيه النص.

وهو الحديث المعروف: «**لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق ولا البر بالبر ولا الشعير بالشعير ولا التمر بالتمر ولا الملح بالملح إلا سواء بسواء. الحديث**»[١].

فلا داعي لقياس السفرجل على التفاح، لأن التفاح فرع لأصل هو التمر.

وإن لم تكن العلة متحدة بين الأصل المنصوص عليه، والأصل الثاني الذي اتخذ أساساً للقياس، فإن القياس يكون فاسداً، إذ لم يرد النص في الأصل الثاني، وإنما ورد في الأصل الأول فقط[٢].

وذهب بعض الحنابلة والمعتزلة إلى جواز أن يكون الأصل ثابتاً بالقياس.

وهو قول أبي عبد الله البصري، ونسبه الفتوحي إلى الإمام الرازي والجرجاني[٣].

وحجتهم في ذلك: أن القياس الأول بعد أن ثبت صار أصلاً في نفسه فيجوز القياس عليه، كالنص والإجماع[٤].

وقسم الشيخ أبو إسحاق الشيرازي هذه المسألة إلى قسمين:

أحدهما: أن يستنبط من الثابت بالقياس نفس المعنى الذي قيس به على غيره، ويقاس عليه غيره. قال: وهذا لا خلاف في جوازه.

والثاني: أن يستنبط منه معنى غير المعنى الذي قيس به على غيره، ويقاس عليه غيره. قال: وهذا فيه وجهان:

---

(١) رواه مسلم في كتاب المساقاة باب ١٤، وأبو داود في البيوع باب ٩، والشافعي في مسنده (١٤٧)، والبغوي في شرح السنة (٨/ ٥٦).

(٢) راجع: المستصفى ٢/ ٨٧، كشف الأسرار ٢/ ١٠٢١، إرشاد الفحول ص ٢٠٥، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي ص ١٩٢-١٩٣.

(٣) شرح الكوكب المنير، ص ٢٧٦. الطبعة الأولى.

(٤) روضة الناظر وجنة المناظر ص ٣١٥. تحقيق الدكتور عبد العزيز السعيد.

أحدهما: الجواز، وبه قال أبو عبد الله البصري.

والآخر: المنع، وبه قال الكرخي، وهو الذي يصح، لأنه يؤدي إلى إثبات حكم في الفرع بغير علة الأصل، وذلك لا يجوز، وكذا صححه في القواطع ولم يذكر الغزالي غيره[١].

إلا أنه يبدو رجحان ما ذهب إليه الجمهور، من أنه يشترط في الأصل أن يكون ثابتاً بنص أو إجماع، لما تقدم من أدلتهم، ولأن جعل الفرع في القياس الأصلي أصلاً لقياس آخر يجعل القياس غير منضبط.

شروط الفرع

يشترط في الفرع أربعة شروط هي:

١- تساوي العلة:

وهو: أن يوجد في الفرع علة مماثلة لعلة الأصل، وإلا كان القياس فاسداً، سواء كانت المساواة في عين العلة، كالشدة المطربة في تحريم شرب النبيذ المشتركة بينه وبين الخمر، أو في جنسها، كالجناية في وجوب القصاص في الأطراف، المشتركة بين القطع والقتل، فإن الجناية جنس في إتلاف النفس والأطراف، وبها يصح قياس الأطراف على القتل العمد، ويكون ما يقصد به مساواة الفرع للأصل فيه إنما هو العين في المثال الأول، كما أنه الجنس في المثال الثاني.

وقد اشترط هذا الشرط، لأن القياس عبارة عن إثبات مثل حكم الأصل في الفرع، وإثبات مثل الحكم يتصور عند مماثلة الوصف الموجود في الفرع للوصف الموجود في الأصل، وإلا لم يتحقق التماثل بين الحكمين، ويقال للقياس

---

(١) إرشاد الفحول ص ٢٠٥.

الذي لم يتحقق فيه هذا الشرط: قياس مع الفارق[1].

٢- تأخر تشريع حكم الفرع:

الشرط الثاني: ألا يتقدم حكم الفرع على حكم الأصل، مثال ذلك: قياس الوضوء على التيمم في اشتراط النية، فإن الثابت أن مشروعية التيمم متأخرة عن مشروعية الوضوء.

فإذا تقدم حكم الفرع، كوجوب النية في الوضوء، على حكم الأصل، لزم تقدمه على علته المقارنة لحكم الأصل، فلا يصح أن يكون معرفة ثبوت حكم الأصل مأخوذة من حكم الفرع.

وأجاز الإمام الرازي تقدم حكم الفرع عند وجود دليل آخر يستند إليه حالة التقدم، بناء على جواز اجتماع دليلين أو أدلة على مدلول أوحد[2].

٣- خلو الفرع عن نص أو إجماع يخالف حكم القياس

الشرط الثالث: ألا يوجد في الفرع نص من كتاب أو سنة أو إجماع يصادم ويخالف حكم القياس، لأن القياس حينئذ يكون مخالفاً للنص أو الإجماع، فيكون قياساً فاسداً.

مثال القياس المخالف للنص: اشتراط الإيمان في عتق الرقبة الواردة في كفارة اليمين قياساً على كفارة القتل، فهو قياس فاسد، لمخالفته للنص وهو قوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَانَ ۖ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة: ٨٩].

---

(١) راجع: المستصفى ٢/ ٨٩، الإحكام للآمدي ٣/ ٣٦، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢/ ٢٣٣، إرشاد الفحول ص ٢٠٦، الوسيط ص ٢٠٢.

(٢) انظر: هداية العقول ٢/ ٥٠٩، شرح المحلى على جمع الجوامع ٢/ ١٨٨.

وقـال تعـالى في كفـارة القتـل: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢].

فإذا قسنا كفارة اليمن على كفارة القتل كان قياسا فاسدا، لمخالفته مقتـضى النص الوارد في كفارة اليمين.

فإذا كان هناك ما يؤيد هذا القياس من أدلة أخرى كان ذلك جائزا. ومثال القياس المصادم للإجماع: قياس جواز ترك الـصلاة في الـسفر عـلى جـواز تـرك الصيام، لوجود العلة وهي السفر، فإن ذلك يعتبر قياسا فاسدا، لمصادمته لما أجمع عليه العلماء من أنه لا يحل ترك الصلاة في السفر.

٤- مماثلة حكم الفرع لحكم الأصل:

الشرط الرابع: أن يكون هناك مماثلة في حكم الفرع لحكم الأصل في عـين الحكم أو جنسه.

والمراد بالعينية: المماثلة في تمام الحقيقة وإن اختلفتـا قـوة وضـعفاً. مثال المماثلة في العين: قيـاس وجـوب القـصاص في القتـل بالمثقـل عـلى القتل بالمحدد، فحكم الفـرع بعينـه هـو حكـم الأصـل، وهـو وجـوب القصاص.

ومثال الجنس: قياس إثبات الولاية على الصغيرة في نكاحهـا عـلى إثبـات الولاية عليها في ما لها، فإن ولاية النكاح من جنس ولاية المال، لأنها سبب لنفاذ التصرف، وليست عيناً، لاختلاف التصرفين.

وإنما كان ذلك شرطاً، لأن الأحكام إنما شرعت لتحقيق مـصالح العبـاد، فإذا كان حكم الفرع مماثلاً لحكم الأصل، علمنا أن ما يحصل بـه مـن المـصلحة مثل ما يحصل من حكم الأصل، لتماثل الوسيلة.

أما إذا اختلف الحكم لم يصح، مثل: قياس الذمي على المسلم في الظهـار،

فإن الظهار يوجب الحرمة في حقه، لأن الحرمة في الأصل مقيدة لأن غايتها الكفارة، وفي الفرع مطلقة، لأن الذمي ليس من أهل الكفارة، التي فيها معنى العبادة[1].

هذا وينبغي أن يكون معلوما أن أكثر هذه الشروط إما أن ترجع إلى حكم الأصل، أو إلى العلة كما سيأتي، فهناك تداخل ملحوظ.

شروط العلة

الركن الثالث من أركان القياس: العلة: وهي الوصف الظاهر المنضبط الذي اشتمل عليه حكم الأصل،ويراد إثبات هذا الحكم إلى الفرع، بناء على وجوده في الفرع.

وقد يكون الأصل مشتملا على عدة أوصاف، وليس كل وصف في الأصل يصلح للتعليل، بل لابد في الوصف الذي يعلل به حكم الأصل من أن تتوفر فيه جملة شروط.

وهذه الشروط استمدها علماء الأصول من استقراء العلل المنصوص عليها، وأخذا من تعريف العلة المتقدم، ومن الغرض المقصود من التعليل، وهو تعدية الحكم إلى الفرع.

وقد ذكر علماء الأصول من شروط العلة أربعة وعشرين شرطا، منها ما هو متفق عليه بين العلماء، ومنها مختلف فيه.

وسوف نذكر هنا الشروط المتفق عليها أولا، ثم نتبعها ببعض الشروط المختلف فيها حسب أهميتها من وجهة النظر الخاصة.

أولاً - الشروط المتفق عليها:

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي ٣/ ٣٦، فواتح الرحموت ٢/ ٢٥٧، أصول السرخسي ٢/ ١٥٠، بحوث في الاجتهاد فيما لا نص فيه ١/ ٢٤٧-٢٤٨، الوسيط ٢٠٤.

١- أن تكون العلة ظاهرة جلية:

الشرط الأول -من شروط العلة- أن تكون وصفاً ظاهراً جلياً ومعنى ظهور الوصف: أن يكون محسوساً يدرك بحاسة من الحواس الظاهرة، لأن العلة هي المعرف للحكم في الفرع، فلابد أن تكون أمراً ظاهرا يدرك بالحس في الأصل ويدرك بالحس وجوده في الفرع -أيضاً- كالإسكار الذي يدرك بالحس في الخمر، ويتحقق من وجوده في النبيذ، وكذلك الصغر، يصلح علة لثبوت الولاية على الصغيرة في مالها، فيقاس عليه ثبوت الولاية عليها في نكاحها، لأن الصغر أمر يدرك بالحس.

أما إذا كان الوصف خفياً فلا يصح التعليل به، لأنه لا يمكن التحقق من وجوده أو عدمه، فلا يعلل ثبوت النسب بحصول نطفة الزوج في رحم زوجته، وإنما يعلل بمظنته الظاهرة، وهي عقد الزواج الصحيح. ومن هنا جاء الحديث الشريف: «**الولد للفراش**»[1].

كذلك لا يصح التعليل بالتراضي بين المتابعين في نقل الملكية، لأن التراضي أمر قلبي لا يمكن الإطلاع عليه، وإنما يعلل بأمر ظاهر، وهو الإيجاب والقبول، الذي هو مظنة التراضي.

ومثال ذلك: القتل العمد العدوان، فإنه وصف مناسب لوجوب القصاص ولكنه لما كان خفيا أقام الشارع مقامه أمراً ظاهراً يقترن به ويدل عليه وهو استعمال آلة قاتلة - غالباً- كالسيف وسائر الأشياء المحددة، وكأسلحة الرصاص، والوسائل السامة وغير ذلك من الأمور التي تقتل غالباً[2].

---

(١) هذا جزء من حديث طويل رواه البخاري ومسلم وأحمد وأبو داود والنسائي وابن ماجه ومالك والشافعي والحاكم والبيهقي، ورواه الترمذي مختصرا، عن عائشة وأبي هريرة وعثمان وابن مسعود وغيرهم. انظر: صحيح البخاري ٤/ ١٧٠، صحيح مسلم ٢/ ١٠٨٠، نيل الأوطار ٦/ ٣٢٣، السنن الكبرى ٦/ ٨٦، سنن النسائي ٦/ ١٤٨.

(٢) راجع: إرشاد الفحول ص ٢٠٧، علم أصول الفقه للشيخ خلاف ص ٦٨-٦٩، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي ص ٢١٢-٢١٣.

٢- أن تكون العلة منضبطة:

ومن شروط العلة: أن تكون وصفا منضبطا، بأن تكون لـه حقيقـة معينـة محددة يمكن التحقق من وجودها في الفرع، بحيث لا تختلف اختلافاً كبيراً باختلاف الأحوال والأفراد، فإذا كان الاختلاف يسيراً فلا يضر، وذلك لأن أساس القياس: التساوي بين الفرع والأصل في علة الحكم، وهذا التساوي يقتضي أن تكون العلة مضبوطة محددة.

ومثل ذلك: القتل العمد العدوان من الوارث لمورثه، وصف ظاهر منضبط ومحدد ترتب عليه حرمان القاتل من الميراث، فيمكن أن يقاس عليه قتل الموصى له للموصي، والموقوف عليه للواقف لنفس العلة.

ومثل ذلك: النهي عن بيع الإنسان على بيع أخيه، لعلة مضبوطة ومحددة هي: إثارة العداوة والبغضاء بين الناس، فيمكن تحقيقها في استئجار الإنسان على استئجار أخيه، وهكذا.

أما إذا كانت العلة وصفاً غير منضبط، ويختلف باختلاف الظروف والأحوال والأفراد، فلا يصح التعليل به، فلا تعلل إباحة الفطر في رمضان للمريض أو المسافر بدفع المشقة، لاختلاف الناس في ذلك، إذ قد يعتبر مشقة عند أناس ما لا يعتبر مشقة عند غيرهم: ولذلك ربط بوصف محدد هو السفر أو المرض، باعتبار أن كلا منهما وصف ظاهر منضبط[١].

٣- أن تكون وصفا مناسبا:

الشرط الثالث من شروط العلة: أن تكون وصفاً مناسباً للحكم، ومعنى

(١) انظر: إرشاد الفحول ص ٢٠٧، علم أصول الفقه للشيخ خلاف ص ٦٩، الوسيط ص ٢١٤-٢١٥.

المناسبة: أن يغلب على ظن المجتهد أن الحكم حاصل من أجلها دون شيء آخر، وغلبة الظن تكون بملاحظة تحقق حكمة التشريع الإسلامي، وهي جلب المنافع ودرء المفاسد.

وبهذا يتبين أن المناسبة هي: أن كون الوصف مظنة لتحقيق حكمة الحكم، أي أن ربط الحكم به — وجوداً وعدماً — من شأنه أن يحقق ما قصده الشارع بتشريع الحكم والغاية المقصودة منه وهو حكمته، والأصل أن يربط الحكم بحكمته، لكن لما كانت غير ظاهرة في بعض الأحكام وغير منضبطة في البعض الآخر، أقام الشارع مقامها أوصافاً ظاهرة مضبوطة ملائمة ومناسبة لها، ومظنة لتحقيق هذه الحكم، فإذا لم تكن مناسبة ولا ملائمة لم تصلح علة للحكم.

فالإسكار — مثلاً — مناسب لتحريم الخمر، إذ يحصل بالحكم، وهو تحريم الخمر دفع مفسدة أو رفع ضرر عن الناس، بالحفاظ على عقولهم وأجسامهم وأموالهم من الأذى والضياع.

وكذلك السرقة: تعتبر وصفاً مناسباً لتشريع الحكم. وهو قطع يد السارق، لأن في بناء الحكم عليها حفظ أموال الناس.

أما إذا كان الوصف غير مناسب ولا ملائم للحكم فلا يصح ا لتعليل به، ويسمى بالوصف الملغى، إذ ليس له تأثير ولا ملائمة للحكم، مثل: تعليل حرمة الخمر بكونه سائلاً أحمر، أو تعليل وجوب القطع في السرقة بكون السارق غنياً، والمسروق منه فقيراً، ومثل ذلك عدم جواز التعليل في إباحة الفطر في رمضان بكون المسافر رجلاً، أو قصيراً أو امرأة، أو غير ذلك من الأوصاف التي لا

علاقة لها بتشريع الحكم، ولا تصلح علة له[1].

٤- أن تكون العلة متعدية:

الشرط الرابع من شروط العلة: أن تكون متعدية، وليست قاصرة على الأصل، ومعنى هذا: أن تكون وصفاً يمكن أن يتحقق في عدة أفراد في غير الأصل، لأن الغرض المقصود من تعليل حكم الأصل تعديته إلى الفرع، فلو علل بعلة لا توجد في غير الأصل لا يمكن أن تكون أساسا للقياس.

فلا يصح التعليل في حرمة الربا في البر بكونه براً، لأن العلة بذلك تكون قاصرة لا تتعداه إلى غيره من المقتاتات. كما لا يصح القول بحرمة الخمر لكونه خمراً للسبب نفسه.

ولذلك لا يصح القياس على ما هو من خصائص الرسول ﷺ لأنها خاصة به ﷺ ولا تتعداه إلى غيره، مثل تزوجه بأكثر من أربع، وتحريم زوجاته على غيره.

ومن أمثلة العلة القاصرة أيضاً السفر والمرض، فإن كلا منهما وصف قاصر في إباحة الفطر للمسافر والمريض: فلا يصح القياس عليهما كصاحب الأشغال الشاقة في البناء أو الزراعة أو المناجم.

وإذا كان هناك من العلماء من يرى جواز التعليل بالعلة القاصرة، كالمالكية والشافعية والحنابلة وأكثر الفقهاء والمتكلمين، كتعليل حرمة الربا في الذهب والفضة بالنقدية أو الثمنية، أي أنهما نقدان وأثمان الأشياء، فإن وجهتهم في ذلك هي مجرد التعليل فقط. لا من أجل القياس عليها.

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي ٣/ ٢٣٦، إرشاد الفحول ص ٢٠٧، علم أصول الفقه ص ٦٩-٧٠، بحوث في الاجتهاد فيما لا نص فيه ١/ ٢٥٦.

فالخلاف في هذا الشرط يعتبر خلافاً لفظياً، لأن قصور العلة يمنع القياس، بسبب أن القياس لا يتحقق إلا بالعلة المتعدية.

غير أن الجمهور وإن لم يجيزو القياس – حينئذ– فقد التمسوا فائدة للتعليل بالعلة القاصرة غير فائدة تعدية الحكم، وهي: أن التعليل بالعلة القاصرة يفيد المكلف في معرفة كون الحكم مبنيا على وجه المصلحة وفق الحكمة الإلهية، فتكون النفس أميل إلى قبوله، كما أن معرفة اقتصار الحكم على محل النص وانتفائه عن غيره من أعظم الفوائد[1].

والخلاصة في هذا الشرط: أن العلماء متفقون على التعليل بالعلة الثابتة بنص أو إجماع، أما إذا كانت ثابتة بالاجتهاد والاستنباط فلابد أن تكون متعدية حتى يصح القياس عليها، وهذا هو رأي جمهور الحنفية.

وأما غير الحنفية فلم يشترطوا التعدي في العلة، ولاحظوا حقيقة العلية، أي أنها تصلح للتعليل، دون اعتبار للقياس عليها.

ومن أجل ذلك كان هذا الشرط متفقاً عليه، وإن كان بعضهم يعده من الشروط المختلف فيها[2].

ثانياً: الشروط المختلف فيها:

كما قلنا: هناك شروط كثيرة للعلة مختلف فيها بين العلماء، منهم من يرى أنه لابد من تحققها، ومنهم من لا يرى ذلك، وسوف نذكر هنا بعضا منها، ونحيل القارئ إلى بقيتها في أماكنها:

---

(١) راجع: شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢/ ٢١٧، روضة الناظر ٢/ ٣١٦، المستصفى ٢/ ٩٨، شرح المحلى على جمع الجوامع ٢/ ٢٠٠، الإبهاج للسبكي ٣/ ٩٣، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي ص ٢١٥-٢١٧، علم أصول الفقه للشيخ عبد الوهاب خلاف ص ١٠.

(٢) المراجع السابقة.

١- أن تكون مطردة منعكسة :

الشرط الأول من الشروط المختلف فيها: أن تكون العلة مطردة منعكسة أي كلما وجدت العلة وجد الحكم، دون أن يعارضها نقض، وإلا كانت العلة باطلة. وهو رأي بعض الأصوليين.

ومعنى النقض: أن توجد الحكمة في محل ولا يوجد معها الحكم، كالترخيص بقصر الصلاة بسبب السفر، الذي هو مظنة المشقة التي روعي تخفيف الحكم بسببها، ثم تبين أن صاحب الصنعة الشاقة المقيم لا يرخص له في قصر الصلاة مع وجود الحكمة، وهي المشقة.

إلا أن جمهور العلماء يرون عدم اشتراط هذا الشرط، لأن الشارع أربط الحكم بالأوصاف الظاهرة المنضبطة التي هي مظان للحكمة، أما الحكمة نفسها فلا تصلح للتعليل لأنها قد تكون خفية، أو غير منضبطة – كما تقدم توضيح ذلك[1].

٢- أن لا تكون عدمية في الوصف الثبوتي:

من الشروط التي اشترطها بعض العلماء: أن لا تكون العلة عدمية في الوصف الثبوتي:

فقد اتفق العلماء على جواز تعليل الحكم الثبوتى أو الوجودي بالوصف الثبوتى أو الوجودي، كما في تعليل تحريم الخمر بالإسكار، وتعليل صحة البيع بالإيجاب والقبول.

كما اتفقوا على جواز تعليل الحكم العدمي بالوصف العدمي، كعدم نفاذ التصرف بعدم العقل.

---

(١) راجع: الإحكام ٣/ ٢٣٦، هداية العقول ٢/ ٥٣٧، إرشاد الفحول ص ٢٠٧، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي ص ٢١٧-٢١٨.

والمراد بالوصف العدمي: العدم الإضافي، لا العدم المطلق، فإن هذا لا يصلح للتعليل بالاتفاق.

كذلك اتفق العلماء على جواز تعليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي، كعدم نفاذ التصرف بالحجر.

أما التعليل لحكم وجودي بوصف عدمي، مثل جواز ضرب السيد لخادمه لعدم امتثاله. فهذا هو محل الخلاف.

فجمهور العلماء على جواز التعليل بالوصف العدمي، كما في المثال المتقدم، فإن الضرب يوجد عند عدم الامتثال، وينعدم عند عدمه.

وعللوا لذلك: بأن الحكم الوجودي قد يدور مع الوصف العدمي وجودا وعدما، ودورانه هذا دليل ثبوت عليته، لأن الدوران طريق من طرق إثبات العلية.

وذهب بعض الأصوليين ومنهم ابن الحاجب إلى عدم جواز التعليل بالوصف العدمى، لأن الحكم الوجودي أمر متميز، والأمر العدمى غير متميز، إذ لا يتميز معدوم عن معلوم.

والعلة يجب أن تكون متميزة عن غيرها، وحينئذ لا يصلح الوصف العدمى علة لحكم وجودي.

وأجاب الجمهور عن هذا الاستدلال: بأنه يكفي أن يكون الشيء متميزا في الذهن أو التصور، فالذهن يدرك أن هذا غير هذا، فيصح التعليل بالوصف العدمى لتميزه في الذهن، فالراجح ما ذهب إليه الجمهور من عدم اشتراط هذا الشرط[1].

---

(١) راجع: شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢/ ٢١٤، فواتح الرحموت ٢/ ٢٧٤، إرشاد الفحول ص ٢٠٧-٢٠٨، بحوث في الاجتهاد فيما لا نص فيه ١/ ٢٥١-٢٥٢.

٢- أن لا تكون علة ملغاة:

اشترط بعض العلماء أن تكون العلة من الأوصاف التي لم يلغها الشارع، أي: ألا يكون الشارع قد أجرى أحكامه في الفروع الشرعية على غير مقتضى تلك الوصاف.

مثال ذلك: اعتبار عقد الزواج وصفا مناسبا لإعطاء كل من الرجل والمرأة حق الطلاق، باعتباره من الحقوق التي تثبت بالعقد، والعقد صادر منهما، إلا أن الشارع ألغى هذا الوصف بما صح عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**إنما الطلاق لمن أخذ بالساق**»(١).

ومثله: اشتراك الأولاد في البنوة، يعتبر وصفا مناسبا للمساواة بين الذكور والإناث في حصة الإرث من والدهم، غير أن الشارع ألغى هذا الوصف بما جاء في نصوص القرآن الكريم من جعل نصيب الذكر مثل حظ الأنثيين في قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ..﴾ [النساء: ١١].

وذهب جمهور العلماء إلى عدم اشتراط هذا الشرط، وأن شرط المناسبة بين العلة والحكم – وهو الشرط المتقدم في الشروط المتفق عليها– يُغني عن هذا الشرط(٢).

شروط حكم الأصل

يشترط في حكم الأصل الذي يراد تعديته إلى الفرع بعض الشروط، وإن كان في بعضها نظر، حيث لا داعي لذكرها، ولكننا سنذكرها حسبما وردت في كتب الأصول وهي:

---

(١) رواه ابن ماجه (٢٠٨٢)، والبيهقي في السنن الكبرى ٧/ ٣٧٠، والدار قطني ٤/ ٣٨.

(٢) راجع: إرشاد الفحول ص ٢٠٧، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي ص ٢١٨.

١ - أن يكون حكما شرعيا عمليا ثبت بنص من القرآن أو السنة، لأن المراد بالقياس فيه القياس الشرعي الذي يكون الغرض منه إثبات حكم شرعي في الفرع، فإذا لم يكن الحكم في الأصل شرعيا بل كان عقليا أو لغويا، كما لو قيل في النبيذ: شراب مشتد فيوجب الحد كما يوجب الإسكار، أو شراب مشتد فيسمى خمرا، لم يكن كلاما منتظما، لأن حكم الأصل في ذلك عقلي أو لغوى، والثابت في الفرع حكم شرعي. وفي جريان القياس في اللغات خلاف معروف.

أما الحكم الشرعي الثابت بالإجماع: ففي تعديته بواسطة القياس رأيان:

أحدهما: أنه لا يصح تعديته، لأن الإجماع لا يلزم فيه ذكر مستنده، فلا يمكن معرفة العلة التي هي أساس القياس.

وثانيهما: يصح تعديته، ومعرفة العلة لا تتوقف على ذكر مستند الإجماع، بل لها مسالك كثيرة. وهذا هو رأي الجمهور والذي رجحه الشوكاني[١].

أما الحكم الثابت بالقياس فلا يصح تعديته أصلا، لأن الفرع إن كان يساوى ما ثبت فيه الحكم بالقياس في العلة فهو يساوى واقعة النص في نفس العلة، فلا فائدة في قياسه عليه، لأنه داخل في نفس النص.

وإن كان لا يساويه في العلة فلا يصح قياسه عليه[٢].

٢ - أن يكون حكم الأصل مبنيا على علة يمكن للعقل إدراكها، لأنه إذا كان لا سبيل للعقل في إدراك علته لا يمكن أن يعدى بواسطة القياس، لأن أساس القياس إدراك علة حكم الأصل. وإدراك تحققها في الفرع، فإن أحكام الشريعة تنقسم - في الجملة - إلى قسمين:

---

(١) إرشاد الفحول ص ٢٠٥.

(٢) انظر: شرح المحلي على جمع الجوامع ٢/ ٢٠٠، الإحكام للآمدي ٢/ ٨، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢/ ٢٠٩، علم أصول الفقه للشيخ خلاف ص ٦١ بحوث في الاجتهاد فيما لا نص فيه ١/ ٢٥٧-٢٥٨.

أحدهما: أحكام استأثر الله – تعالى– بعلـم عللهـا، ولم يمهـد الطريـق إلى إدراك هذه العلل، يختبر عباده بها، هل يمتثلون أوامره فيها، حتى ولو لم يـدركوا له علة أم لا؟

وتسمى بالأحكـام التعبديـة، مثـل تحديـد عـدد الركعـات في الـصلوات الخمس، وتحديد مقادير الأنصبة في الأموال التي تجب فيها الزكاة، ومقـادير مـا يجب فيها ومقادير الحدود والكفارات وما إلى ذلك.

ثانيهما: أحكام أرشد العقول إلى عللها بنصوص أو دلائل أخـرى أقامهـا للاهتداء بها، وهذه تسمى الأحكام المعقولة المعنى، وهـذه هـي التـي يمكـن أن يجرى فيها القياس، مثل تحريم شرب الخمر، الذي عدى بالقيـاس إلى شرب أي نبيذ مسكر، وكتحريـم الربا في القمح والشعير الثابـت بالحـديث، الـذي عـدى بالقياس إلى الذرة والأرز وما شابه ذلك[1].

٣- عدم الخصوصية:

الشرط الثالث – من شروط حكم الأصل– ألا يكون حكم الأصل مختصا به بنص آخر يدل على الخصوصية، لأن مقتضى القياس تعدية حكـم الأصـل إلى الفرع، فإذا ثبت أن الحكم مختص بالأصل كان ذلك مانعاً من القياس.

وخصوصية حكم الأصل تكون في حالتين:

الأولى: إذا كانت علة الحكم لا يتصور وجودها في غـير الأصـل، كقـصر الصلاة للمسافر، فهذا حكم معقول المعنى، لأن فيـه دفـع مـشقة، ولكـن علتـه وهي السفر، لا يتصور وجودها في غير المسافر.

الثانية: أن يدل دليل على تخصيص حكم الأصل به، مثل: الأحكام الخاصة بالرسول ﷺ ومثل: الاكتفاء بشهادة خزيمة بن ثابت وحده للدليل الـدال عـلى

---

(١) المحلي على جمع الجوامع ٢/ ٢٠٠، علم أصول الفقه ص ٦٢.

ذلك، وهو قوله ﷺ: «**من شهد له خزيمة أو عليه فحسبه**»[1]. فإن هذا الحكم مختص به فلا يقاس عليه غيره حتى ولو كان أفضل منه[2].

٤- أن يكون حكم الأصل غير خارج عن سنن القياس: أي عن الطريق المعهودة في القياس الشرعي، والطريق المعهود في القياس الشرعي كون ذلك الحكم معللاً بعلة منصوصة أو مستنبطة وكونه موجوداً في صور كثيرة لوجود علته فيها.

والخارج عن سنن القياس ثلاثة أنواع:

الأول: ما لا تدرك علته، كالأحكام التعبدية.

الثاني: ما لا نظير له في الشرعيات، بمعنى: أن يكون حكم الأصل موجودا في صورة، وله علة مفهومة، وحكمة معلومة، لكن لا نظير له، كقصر الصلاة للمسافر دون المقيم، فإن القصر حكم شرع لأجل مشقة السفر، والحكمة في ذلك: التخفيف عن المسافر، فهذه الحكمة وهذه العلة قد عرفا في هذا الحكم، لكن لا يصح أن يقاس على ذلك ما يزاول الأعمال الشاقة في الحضر، مع وجود المشقة، لأن الحكم ربط بأمر ظاهر منضبط وهو السفر، ولا نظير له في ذلك.

الثالث: ما كان مستثنى من قاعدة عامة، كما في شهادة خزيمة التي تقدم الحديث عنها[3].

---

(١) رواه أحمد وأبو داود والترمذي والنسائي والحاكم في المستدرك. انظر: نيل الأوطار ٥/ ١٦٩ وما بعدها، جامع الأصول ١٠/ ٥٦١ وما بعدها.

(٢) انظر: كشف الأسرار ٢/ ١٠٢٢، المستصفى ٢/ ٨٧ وما بعدها، إرشاد الفحول ص ٢٠٦، علم أصول الفقه ص ٦٣، الوسيط ص ١٩٥-١٩٦.

(٣) راجع: إرشاد الفحول ص ٢٠٦، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي ص ١٩٦-١٩٧، بحوث في الاجتهاد فيما لا نص فيه ١/ ٢٦١-٢٦٢.

إلا أن الإمام الشافعي رحمه الله يرى أن المعدول عن سنن القياس يجوز أن يقاس عليه غيره، لأن القياس يعتمد على فهم العلة، فإذا تحقق ذلك صح القياس، وكل ما في الأمر أن الأصل المستثنى مخالف لأصل آخر، فإن خالف أصلاً آخر لا يمتنع تعليله وإلحاق غيره به، والسر في ذلك: أن قواعد الشرع كلها تتلاقى في قضايا عامة، لكن كل قاعدة انفردت بخاصية تخالف خاصية القاعدة الأخرى[1].

٥- أن لا يكون دليل حكم الأصل شاملاً لحكم الفرع، لأنه إذا كان شاملا لحكم الفرع كان حكم الفرع ثابتاً بذلك الدليل وليس بالقياس، فكان اعتبار أحد المشتملات أصلا والآخر فرعاً تحكماً، إذ ليس أحدهما أولى من الآخر، وحينئذٍ لا يكون للقياس فائدة. مثل: أن يستدل شخص على حرمة النبيذ بالقياس على الخمر في الإسكار، ثم يستدل على حرمة الخمر بحديث رسول الله ﷺ الذي يقول فيه: «وكل مسكر حرام»[2]، وحينئذ يكون حكم النبيذ ثابتاً بالحديث وليس بالقياس[3].

٦- تقدم حكم الأصل على حكم الفرع: من الشروط التي ذكرت في حكم الأصل: أن يكون متقدماً في التشريع على حكم الفرع، كما تقدم في شروط الفروع: أن يكون حكمه متأخراً في التشريع على حكم الأصل، إذا لم يكن لحكم الفرع دليل آخر سوى القياس، لأن تأخره في هذه الحالة يجعل حكم الفرع موجودا قبل مشروعية الأصل بغير دليل، وهو أمر باطل[4].

---

(١) تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص ٨٥.

(٢) رواه أحمد ومسلم وأصحاب السنن إلا ابن ماجه بلفظ: «كل مسكر خمر وكل مسكر حرام» انظر: نصب الراية ٤/ ٢٩٥.

(٣) إرشاد الفحول ص ٢٠٥، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي ص ١٩٨.

(٤) المراجع السابقة.

هذه هي أهم الشروط التي ذكرت لحكم الأصل. وهناك شروط أخرى كثيرة اشترطها بعض العلماء أرى أنه لا حاجة لذكرها، إما لأنها معلومة من أصل مشروعية القياس وأخذاً من تعريفه، وإما لأنها ذكرت ضمنا في الشروط المتقدمة في أركان القياس.

المبحث الرابع

في مسالك العلة وقوادحها

تمهيـــد:

من المقرر عند علماء الأصول: أنه لا يكفـي لإجـراء القيـاس في الإحكـام الشرعية مجرد معرفة الوصف الجامع بين الأصل والفرع، بل لابد من دليل يـدل على اعتبار هذا الوصف، وهذا الدليل إما أن يكون نصاً، أو إجماعاً، أو استنباطاً.

ويطلق على هذه الأدلة «مسالك العلة» أي: الطريق التي تدل على إثبات علية الوصف. وهـي تـسعة: الـنص، والإجمـاع، والإيـماء، والمناسـبة، والـسبر والتقسيم، والشبه، والطرد، والدوران، وتنقيح المناط(١).

أما إثبات العلة في الفرع فيكون بالقواعـد العامـة، كـدفع الحـرج، كـما في الرخص المختلفة، أو دفع الغرر والـضرر، كـما في علـة الربـا، أو المحافظـة عـلى الدين كما في تشريع الجهاد، أو المحافظة على النفس، كما في تشريع القـصاص أو المحافظة على العقل، كما في تحريم الخمر وسائر المسكرات.

وإذا كانت هناك مسالك وطرق لإثبـات العلـة، فهنـاك - أيـضاً- طـرق لإبطال بعض العلل، إذا لم تكن مبنية على أسس مسلم بها، وهـي مـا تعـرف في كتب الأصول بقوادح العلة.

---

(١) من العلماء من عدها ثمانية وأسقط منها الطرد، كالإمام الرازي وغيره، كما أن منهم من جعل الإيماء قسما من النص. ومنهم من زاد على هذه التسع، إلا أن جمهور العلماء على أن هذه الطرق التسع هي التي تصلح للتعليل، وسوف نسير على منهج الجمهور في بيان مسالك العلة، وبالله التوفيق.

وفي هذا دلالة على ضبط طريق القياس بضبط أركانه، بحيث تكون محققة للأهداف العامة للشريعة من كل الوجوه.

ولما كان الأمر كذلك، فإننا سوف نجعل هذا البحث مشتملاً على مطلبين:

المطلب الأول: في مسالك العلة.

المطلب الثاني: في نواقضها أو قوادحها.

المطلب الأول

في مسالك العلة

سبق أن قلنا: إن مسالك العلة – على رأي الجمهور – تسع، هي: النص، والإجماع، والإيماء، والسبر والتقسيم، والمناسبة، والشبه، والطرد، والدوران، وتنقيح المناط.

وسوف نشرحها على هذا الترتيب، وإن كان بعضهم يقدم الإجماع، لكونه أرجح في الدلالة من ظواهر النصوص، لأنه لا يتطرق إليه احتمال النسخ أو التأويل، إلا أن المسألة لا تعدو أن تكون مجرد اصطلاح لا يترتب عليه أي أثر.

١- النص على العلة في الكتاب أو السنة:

الطريق الأول: أن تكون العلة منصوصا عليها في الكتاب أو السنة، سواء أكانت الدلالة عليها قطعية أم ظنية.

(أ) فالنص القاطع: هو الذي يدل على التعليل دلالة صريحة دون احتمال لغيره مثل: لعلة كذا، أو لسبب كذا، أو لأجل كذا، ولكي، وما شابه ذلك.

ومن أمثلة ذلك:

قوله الله تعالى: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر: ٧].

فلفظ «كي» موضوع للتعليل ولم يستعمل في غيره، فلا يحتمل غير التعليل، فهذه علة صريحة قطعية تفيد تخصيص الفيء – وهو ما يؤخذ من الكفار بغير قتال – بهؤلاء الأصناف دون غيرهم، حتى لا يكون متداولا بين الأغنياء ويحرم منه الفقراء.

ومثـل ذلـك قولـه تعـالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾[المائدة: ٣٢].

قال الشوكاني: «أي من أجل ذلـك القاتـل وجريرتـه وبـسبب معـصيته، والمعنى أن نبأ ابني آدم هو الذي تسبب عنه الكتب المذكور عـلى بنـي إسرائيـل، وخص بني إسرائيل بالذكر لأن السياق في تعداد جناياتهم، ولأنهم أول أمة نزل الوعيد عليهم في قتل الأنفس، ووقع التغليظ فيهم إذ ذاك، لكثرة سفكهم للدماء وقتلهم للأنبياء»[1].

ومثال ذلك من السنة: قوله ﷺ في تعليل منع النظـر إلى دار الغـير : «إنـما جعل الاستئذان من أجل البصر»[2].

فالرسول ﷺ جعل وجوب الاستئذان الوارد في قوله تعالى -: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَدْخُلُوا۟ بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُوا۟ وَتُسَلِّمُوا۟ عَلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾[النور: ٢٧]. معللاً بالبصر، أي أنه لا يصح أن يطلع على أمور الناس، إذ قد يقع نظره على ما يكرهون.

(ب) وأما النص الظاهر: فهو يدل على العلية مـع احـتمال غيرهـا احـتمالاً مرجوحا، وله ألفاظ معينة تدل على التعليل، مثل: اللام، والباء، وإن.

مثال اللام: قول الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[الذاريات: ٥٦].

وقوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ﴾[الإسراء: ٧٨]. وقوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِىٓ﴾ [طه: ١٤].

---

(١) فتح القدير ٢/ ٣٣.

(٢) حديث صحيح أخرجه البخاري ومسلم وأحمد والترمذي من حديث سهل بن سعد.

فاللام في كل هذه الأمثلة موضوعة للتعليل، لكنها غير قطعية فيه، إذ قد تستعمل في معنى أخر، كالملك مثل: قوله ﷺ: «**أنت ومالك لأبيك**»[١]. أو الاختصاص، مثل: اللجام للفرس، أو العاقبة مثل قوله تعالى: ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ [القصص: ٨].

ونظرا لمجيئها لهذه المعاني كانت دلالتها على العلية ظاهرة وليست قطعية.

ومثال الباء: قوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ﴾ [آل عمران: ١٥٩].

وقوله تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾ [النساء: ١٦٠].

فالباء في هذه الآيات تفيد التعليل إفادة صريحة، لكنها غير قطعية، لأنها قد تستعمل في الإلصاق مثل: مررت بزيد، أو الاستعانة. مثل كتبت بالقلم، ولهذا جعلت من قبيل الظاهر.

ومثال «إن» قوله ﷺ في طهارة سؤر الهرة: «إنها من الطوافين عليكم والطوافات»[٢].

فلفظ «إن» ظاهر في التعليل، ولم يكن قاطعا فيه لاحتماله غير التعليل، فإنه كثيرا ما يستعمل في تأكيد مضمون الجملة.

---

(١) أخرجه أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه، وابن خزيمة، وصححه البخاري والعقيلي والدار قطني. (سبل السلام ١/ ١٤).

(٢) أخرجه مالك وأحمد وأصحاب السنن الأربعة وابن حبان والحاكم عن أبي قتادة، كما أخرجه أبو داود من حديث عائشة انظر: الفتح الكبير ١/ ٤٤٨-٤٤٩.

ومثلها «أن» المفتوحة الهمزة للساكنة النون، قوله تعالى: ﴿أَن كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِينَ﴾ [القلم: ١٤].

ومثل ذلك «إن» المكسورة الهمزة، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنكِحُواْ ٱلۡأَيَٰمَىٰ مِنكُمۡ وَٱلصَّٰلِحِينَ مِنۡ عِبَادِكُمۡ وَإِمَآئِكُمۡۚ إِن يَكُونُواْ فُقَرَآءَ يُغۡنِهِمُ ٱللَّهُ مِن فَضۡلِهِۦۗ﴾ [النور: ٣٢].

فلفظ «أن» مفتوحة الهمزة أو مكسورتها تفيد العلية إفادة ظاهرة، لأن كلا منهما تستعمل في غير العليل[1].

٢- الإيماء:

المسلك الثاني من مسالك العلة: الإيماء. وهو في اللغة الإشارة الخفية، يقال: أومأ إليه يومئ إيماءً، إذا أشار إليه إشارة خفية بعين أو يد ونحوهما.

وفي الاصطلاح: ما يدل على العلية بالاستلزام لا بالوضع، لأن التعليل يفهم منه من جهة المعنى، لا من جهة اللفظ، إذ لو كانت دلالته من جهة اللفظ لكان من قبيل النص الصريح[2].

وهو باعتبار صوره خمسه أنواع:

١- **النوع الأول:** تعليق الحكم على العلة وربطه بها بالفاء الداخلة على الحكم أو الوصف في كلام الشارع، أو على الحكم فقط في كلام الراوي، فإن هذا الترتيب يدل على علية الوصف للحكم في كلام الراوي، فإن هذا الترتيب يدل

(١) راجع في ذلك: المستصفى ٢/ ٧٤، الإحكام للآمدي ٣/ ٣٨، فواتح الرحموت ٢/ ٢٩٥، شرح المحلي على جمع الجوامع ٢/ ٢١٦، إرشاد الفحول ص ٢١٠-٢١١، بحوث في الاجتهاد فيما لا نص فيه ١/ ٢٧٢ وما بعدها، علم أصول الفقه للشيخ خلاف ص ٧٥-٧٦، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي ص ٢٢٢-٢٢٣.

(٢) انظر: الإبهاج للسبكي ٣/ ٢٢، الإحكام للآمدي ٣/ ٣٩.

على علية الوصف للحكم في الأقسام الثلاثة، إذ لو لم يكن علة لـه لكـان ترتيبـه عليه خالياً من الفائدة، وهو لا يصح في كلام العقلاء، فضلاً عن كـلام الـشارع الحكيم.

مثال الأول: وهو ترتيب الحكم على الوصف بالفاء الداخلة عـلى الحكـم: قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨].

فترتيب الحكم وهو وجوب القطع عـلى الوصـف، وهـو الـسرقة، بالفـاء الداخلة على الحكم يدل على عليته له.

ومثال الثاني: وهو ترتيب الحكم على الوصف بالفاء الداخلة على الوصف في كلام الشارع: قوله ﷺ في شأن المحرم الذي وقصته دابته: «**لا تخمـروا رأسـه ولا تقربوه طيبا، فإنه يبعث يوم القيامة ملبياً**»[1].

فترتب الحكم، وهو حرمة تقريب الطيب منه، على كونـه يبعـث يـوم القيامـة ملبيا بالفاء الداخلة على الوصف يدل على عليته له.

ومثال الثالث: وهو ترتيب الحكم على الوصف بالفاء الداخلة على الحكم في كـلام الـراوي الـذي روى الحـديث: قـول الـراوي: «سـها رسـول الله ﷺ فسجد»، و«زنا ماعز فرجم»[2].

فترتيب الحكم على الوصف في المثالين يدل على عليته له.

وإنما كان الترتيب الواقع في كلام الراوي دليلاً على العلية كالواقع في كلام الشارع، لأنه حكاية للترتيب الفعلي الواقع من الشارع، فالدليل في الحقيقـة هـو

(١) رواه الجماعة من حديث ابن عباس – رضي الله عنهما – انظر: نيل الأوطار ٤/ ٧٥.

(٢) روي حديث السهو من طرق متعددة، وبألفاظ متقاربة، أخرجه البخاري ومسلم وأصحاب السنن وغيرهم. انظر: فتح الباري ٣/ ٧٣، نصب الراية ٢/ ١٦٦، اللؤلؤ والمرجان ١/ ١٢٥، نيل الأوطار ٣/ ١٣٠. وحديث رجم ماعز، حديث صحيح ورد في الصحيحين وغيرهما. انظر: نيل الأوطار ٧/ ٢٦٠، نصب الراية ٤/ ٧٤، السنن الكبرى ٦/ ٨٣.

ترتيب الشارع الذي حكاه الراوي، لأنه عدل عربي عارف بمواقع الألفاظ ومدلولاتها فلا يحكى ما وقع إلا بالعبارة التي تدل عليه كما وقع.

وأما دخول الفاء على الوصف في كلام الراوي فغير ممكن[١].

٢- **النوع الثاني من أنواع الإيماء:** أن يحكم النبي ﷺ بحكم عقب علمه بصفة المحكوم عليه بذلك الحكم، مثاله: ما رواه أصحاب السنن أن أعرابيا جاء إلى رسول الله ﷺ فقال له: هلكت وأهلكت يا رسول الله، واقعت أهلي في نهار رمضان. فقال له رسول الله ﷺ: «**أعتق رقبة**» الحديث.

فقد حكم ﷺ عليه بوجوب الكفارة عقب علمه بصفته، وهي الوقاع الذي صدر منه، فيدل ذلك على علية الوقاع لوجوب الكفارة.

وإنما كان ذلك دالا على العلية، لأن إجابة الأعرابي تدل على أن السؤال معاد في الجواب، فكأنه قال له: واقعت فأعتق. فيلحق بالنوع الأول، لأن الفاء المقدرة في حكم الملفوظة[٢].

٣- **النوع الثالث من أنواع الإيماء:** أن يذكر الشارع مع الحكم وصفا لو لم يكن علة له لما كان لذكره فائدة، وهو أربعة أقسام:

القسم الأول: أن يكون ذكر الوصف دافعا لتوهم اشتراك شيئين في الحكم مثل ذلك: ما روي من أن النبي ﷺ امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب، فقيل له: إنك دخلت على قوم عنده هرة؟ فقال: «**إنها ليست بنجس، إنها من الطوافين عليكم والطوافات**»[٣].

(١) صفوة البيان للشيخ طه سويلم ٢٨٠، وانظر: المحصول للإمام الرازي الجزء الثاني من القسم الثاني ص ١٩٨ وما بعدها.

(٢) المراجع السابقة.

(٣) سبق تخريجه.

فلو لم يكن ذكر الطواف مع الحكم، وهو عدم نجاسة فم الهرة لتعليله به ودفع توهم اشتراك الكلب والهرة في الحكم، لما كان لذكره معه فائدة.

القسم الثاني: أن يكون ذكر الوصف دافعا لتوهم تأثير الأمر الطارئ على المحل في حكمه. مثال ذلك: ما روى عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: سألني النبي ﷺ **«ما في إداوتك»** [١]. فقلت نبيذ، فتوضأ وقال: « **تمرة طيبة وماء طهور**»[٢].

فلو لم يكن ذكر الوصف وهو إطلاق الماء على نبيذ التمر مع الحكم، وهو جواز الوضوء لتعليلة به، ودفع توهم تأثير نبيذ التمر في طهوريته لما كان لذكره معه فائدة.

القسم الثالث: أن يكون ذكر الوصف ممهداً لبناء الحكم عليه مثال ذلك: ما روى من أنه ﷺ سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر فقال: «**أينقص الرطب إذا جف**»؟ قيل: نعم. قال: « **فلا إذن**»[٣].

أي: فلا يجوز البيع إذا كان ينقص الرطب بالجفاف. لما فيه من التفاضل، فلو لم يكن ذكر النقصان بالجفاف مع الحكم، وهو عدم جواز لتعليلة به وبنائه عليه لما كان لذكره معه فائدة.

القسم الرابع: أن يكون ذكر الوصف مع الحكم للتنبيه على حكم نظير المسئول عنه وعلته.

---

(١) الإداوة: إناء صغير يحمل فيه الماء، جمعه أداوى. (المعجم الوسيط ١/ ١٠).

(٢) أعلّ هذا الحديث كثير من المحدثين مع كثرة طرقه عن ابن مسعود؛ فقد رواه الأربعة إلا النسائي، انظر: سنن البيهقي ١/ ٩، وسنن أبي داود الحديث رقم ٨٤. نصب الراية ١/ ١٣٧ وما بعدها، وأورده الإمام النووي في المجموع ١/ ٩٣ في مذاهب العلماء في الوضوء بالنبيذ، وحكى إجماع المحدثين على تضعيف حديث ابن مسعود.

(٣) رواه الخمسة وصححه الترمذي. انظر: نصب الراية ٤/ ٤٠-٤٢ نيل الأوطار ٥/ ٣٠٨، والموطأ ٢/ ٦٢٤.

مثال ذلك: ما روي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال يا رسول الله: صنعت اليوم أمرا عظيما، قبلت وأنا صائم. فقال له الرسول ﷺ: «**أرأيت لو تمضمضت وأنت صائم؟**» قلت: لا بأس. فقال ﷺ: «**ففيم؟**»[1].

فلو لم يكن ذكر الوصف وهو كون المضمضة مقدمة لم يترتب عليها المفسد للصوم، وهو الشرب مع الحكم، وهو عدم إفساد الصوم لتعليلة به، والتنبيه على أن نظيرها وهو القبلة كذلك، لكونها مقدمة لم يترتب عليها المفد للصوم وهو الإنزال أو الوقاع لما كان لذكره فائدة.

٤- **النوع الرابع من أنواع الإيماء:** أن يفرق الشارع في الحكم بين شيئين بذكر وصف لو لم يكن علة لذلك الحكم لما كان للفرق به فائدة. سواء ذكر حكم أحد الشيئين فقط. أم حكمها معا.

مثال الأول: قول الرسول ﷺ: «**القاتل لا يرث**»[2].

فقد فرق الشارع في الإرث بين القاتل وغيره من ورثة المقتول، بذكر وصف وهو القتل. مع ذكر حكم أحدهما. وهو عدم إرث القاتل، فيدل ذلك على علية القتل لعدم الإرث.

ومثال الثاني: حديث مسلم عن النبي ﷺ المشهور: «**الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل، يدا بيد، فإذا اختلفت هذه الأجناس فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد**»[3].

---

(١) أخرجه أحمد في مسنده جـ ١ ص ٢١٥. وقوله ﷺ: «ففيم» أي: ففيم الفزع والخوف، أي أنه لا داعي لهذا الخوف، وصيامك صحيح.

(٢) رواه البيهقي عن ابن عمرو، وفي رواية ابن ماجة: «ليس لقاتل ميراث» ورواه النسائي والدار قطني عن عمرو بن شعيب. انظر: مشكاة المصابيح ٢/ ١٤٩.

(٣) رواه أحمد ومسلم. انظر: نيل الأوطار ٥/ ١٩٣.

فقد فرق الشارع في الحكم بين متحد الجنس ومختلفة من هذه الأنواع، بذكر وص وهو اختلاف الجنس، مع ذكر حكم كل منهما، وهو منع البيع مع التفاضل عند اتحاد الجنس، وجوازه عند أختلافه بشرط التقابض، فيدل ذلك على علية اختلاف الجنس لجواز البيع مع التفاضل.

٥- **النوع الخامس من أنواع الإيماء:** النهي عما يفوت الواجب، كما في قوله تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ﴾[الجمعة: ٩]. فالنهي عن البيع وقت النداء لصلاة الجمعة يدل على أن العلة في تحريم البيع وقت النداء هو كونه مفوّتاً للواجب[1].

٣- الإجماع:

المسلك الثالث من مسالك العلة: الإجماع، أي اتفاق المجتهدين في عصر من العصور على علية وصف لحكم شرعي، مثل: إجماعهم على تعليل تقديم الأخ الشقيق على الأخ لأب في الميراث بامتزاج النسبين، أي: اختلاط نسب الأب ونسب الأم بين الأخوين الشقيقين. فيقاس عليه الأخ الشقيق في تقديمه على الأخ لأب في ولاية النكاح والحضانة ونحوهما من الحقوق المترتبة على الأخوة والعصوية، والعلة هي امتزاج النسبين في كل ذلك.

والإجماع على العلة نوعان:

أحدهما: الإجماع على عين العلة، مثل إجماع العلماء على أن الصغر علة في الولاية على مال الصغير، فيقاس عليها الولاية في التزويج. ومثل: تقديم الأخ الشقيق على الأخ لأب. كما في المثال المتقدم.

(١) راجع: المحصول للإمام الرازي الجزء الثاني من القسم الثاني ص ٢٠٣ وما بعدها، الإبهاج ٣/ ٣٣، صفوة البيان ص ٢٨٠.

ثانيهما: الإجماع على أصل التعليل، وإن اختلفوا في عين العلة، كإجماع السلف الصالح على أن الربا في الأصناف التي ذكرت في الحديث المتقدم: «الذهب بالذهب والفضة بالفضة...» معلل بعلة، وإن اختلفوا في العلة ما هي.

وجمهور الأصوليين على أن الإجماع مسلك من مسالك العلة، ولم يخالف في ذلك إلا من ينكر أصل الإجماع، كما تقدم، كالشوكاني حيث قال: «وقد ذهب إلى كون الإجماع من مسالك العلة جمهور الأصوليين، كما حكاه القاضي في التقريب، ثم قال: وهذا لا يصح عندنا، فإن القائسين ليسوا كل الأمة ولا تقوم الحجة بقولهم، وهذا الذي قاله صحيح، فإن المخالفين في القياس كلا أو بعضا هم بعض الأمة. فلا تتم دعوى الإجماع بدونهم»[(١)].

والذي عليه الجمهور هو الراجح، فإنه من الثابت أن الأحكام الشرعية معللة بعلل تحقق الحكمة الإلهية من تشريع أي حكم، فإذا اتفق علماء المسلمين أو أكثرهم – على الأقل – على علة معينة لحكم معين، كان ذلك مرجحاً لبناء الحكم عليها من كل الأفراد التي تحقق فيها هذه العلة، والعمل بالراجح أمر مطلوب شرعاً، فمخالفة بعض العلماء في التعليل بالإجماع غير مقبولة، على أنه قد تقدم أن بعض العلماء قدم الإجماع على النص، للاتفاق على أن الوصف المعين هو علة ذلك الحكم، بخلاف النص، فإنه قد يكون ظنيا، والإجماع متى ثبت كان قطعيا، والقطعي مقدم على الظني[(٢)].

---

(١) إرشاد الفحول ص ٢١٠.

(٢) راجع في ذلك: المستصفى ٢/ ٢٩٣، روضة الناظر ٢/ ٢٦٥، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢/ ٢٣٣، شرح المحلى على جمع الجوامع ٢/ ٢٧٨، الإبهاج شرح المنهاج ٣/ ٣٨، صفوة البيان للشيخ سويلم ص ٢٧٨ وما بعدها، بحوث في الاجتهاد فيما لا نص فيه ١/ ٢٧٩ وما بعدها.

٤- المناسبة:

الطريق الرابع من طرق إثبات العلة: المناسبة. وتسمى الإخالة، لأن الحكم بمناسبة الوصف يخال أي يظن أن الوصف علة لهذا الحكم، كما تسمى المصلحة، والاستدلال، ورعاية المقاصد، وتخريج المناط. لأنه إبداء مناط للحكم[١].

والمناسبة في اللغة: الملائمة، يقال: الثوب الأبيض مناسب لصلاة الجمعة، أي ملائم لها.

أما عند الأصوليين: فهي أن يكون بين الوصف والحكم ملائمة، بحيث يترتب على تشريع الحكم عنده تحقيق مصلحة مقصودة للشارع من جلب منفعة أو دفع مفسدة عنهم. مثل الإسكار، فإنه وصف ملائم لتحريم الخمر[٢].

وقد عرف ابن الحاجب المناسب بأنه: «وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً من جلب منفعة أو دفع مضرة».

ومن تعريف المناسب فهم تعريف المناسبة، وهي كون الوصف بحيث يجلب للإنسان نفعا أو يدفع ضررا.

هل كل مناسبة تفيد العلية؟

اختلف العلماء في ذلك على اتجاهين:

فقال الحنفية والشافعية: لا تكون المناسبة دالة على العلية إلا إذا اعتبرها الشارع بنص أو إجماع.

---

(١) راجع: شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢/ ٢٣٩.

(٢) انظر: المستصفى ٢/ ٧٧، روضة الناظر مع شرحه ٢/ ٢٦٨، شرح المحلى على جمع الجوامع ٢/ ٢٢٣، شرح الأسنوى ٣/ ٦٢، إرشاد الفحول ص ٢١٥ وما بعدها، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي ص ٢٣٦ وما بعدها.

وقال المالكية والحنابلة: لا يشترط اعتبار الشارع للمناسبة نص أو إجماع حتى تكون مفيدة للعلية، وإنما يكفي مجرد إبداء المناسبة بين الحكم والوصف مجردا عن الدليل الذي يثبت هذه المناسبة.

وهذا الخلاف نشأ عن تقسيم الوصف المناسب إلى ثلاثة أقسام:

١ - وصف ملغى.

٢- وصف معتبر.

٣- وصف مرسل. أي مطلق عن الإلغاء أو الاعتبار.

١- المناسب الملغى:

القسم الأول: المناسب الملغى: وهو الوصف الذي يظهر للمجتهد أنه محقق لمصلحة، ولكن ورد من الشارع ما يدل على عدم اعتبار هذا الوصف، وهذا القسم متفق على عدم اعتباره، مثال ذلك: اشتراك الابن والبنت في البنوة للمتوفى، فهو وصف مناسب لتساويهما في الإرث، ولكن الشارع ألغى هذا بالنص على أن للذكر ضعف الأنثى.

ومثل ذلك: ما روي من إنكار العلماء على يحيى بن يحيى الليثي. تلميذ الإمام مالك فتواه بعض ملوك المغرب الذي جامع في نهار رمضان، بأنه يجب عليه صوم شهرين متتابعين، لما فيه من المشقة التي يتحقق بها الزجر، دون العتق، لسهولته عليه باعتباره غنياً.

فهذا الوصف ملغى، لأنه مخالف لنص الشارع في كفارة الوقاع. فقد ثبت عند الشيخين: «أن رجلا جاء إلى رسول الله ﷺ فقال: هلكت. فقال: وما أهلكك؟ فقال: وقعت على امرأتي في نهار رمضان، فقال: هل تجد ما تعتق رقبة؟ قال لا. فقال هلا تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟ قال: لا. قال هل تجد ما تطعم ستين مسكيناً؟. قال: لا. ثم جلس فأتي النبي ﷺ بعرق فيه تمر فقال:

تصدق بهذا. فقال على أفقر منا فوالله ما بين لابتيها أهل بيت أحوج إليه منا، فضحك رسول الله ﷺ حتى بدت أنيابه ثم قال اذهب فأطعمه أهلك».

فالوصف الذي نظر إليه المفتى في الواقعة المذكورة وصف ملغى، لأن الشارع أوجب الكفارة مرتبة من غير فصل بين المكلفين، دون نظر إلى الغني والفقر، فكان الوصف المخالف لذلك باطلا[1].

٢- المناسب المعتبر:

وهو كل وصف شهد الشرع باعتباره، والمراد بالاعتبار: إيراد الحكم على وفقه لا التنصيص عليه ولا الإيماء إليه، لأن العلة هنا مستنبطة من المناسبة، فإذا حصل الظن بأن الوصف المناسب علة للحكم، كانت المناسبة مفيدة للعلية ظنا، فيعتبر ذلك طريقا من طرق إثبات العلية.

واعتبار الشارع للوصف المناسب يكون بواحد من أمور أربعة: لأنه إما أن يعتبر نوع الوصف المناسب في نوع الحكم، أو نوع الوصف في جنس الحكم، أو جنس الوصف في نوع الحكم، أو جنس الوصف في جنس الحكم.

(أ) مثال اعتبار نوع الوصف المناسب في نوع الحكم: اعتبار الإسكار في حرمة الخمر، فإن الإسكار نوع من الوصف المناسب، والحرمة نوع من الحكم، وقد اعتبر الشارع نوع الوصف في نوع الحكم حيث رتبه على وفقه، فإن الإسكار يقتضى تحريم المسكر. حفظا للعقل.

(ب) ومثال اعتبار نوع الوصف في جنس الحكم: اعتبار امتزاج النسبين في تقديم الأخ الشقيق على الأخ من الأب في الإرث. كما تقدم توضيحه آنفا.

---

(١) إرشاد الفحول ص ٢١٨.

(جـ) ومثال اعتبار جنس الوصف في نوع الحكم: اعتبار المشقة المشتركة بين المسافر والحائض في سقوط الصلاة عنهما، فإن المشقة جنس في الوصف المناسب، لأنها تشمل مشقة السفر، فترتب عليها قصر الصلاة الرباعية، ومشقة الحيض، أي تكرر قضاء الصلاة بتكرر الحيض، فأسقط الإسلام قضاءها على الحائض والنفساء.

فقد اعتبر الشارع الجنس في النوع، حيث رتبه على وفقه، فإن المشقة تقتضى سقوط الصلاة بتمامها عن الحائض، وسقوط ركعتين من الرباعية عن المسافر.

(د) ومثال اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم: ما روي عن «علي» رضي الله عنه أنه قال في شارب الخمر: «أرى أنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، فعليه حد المفتري»[1] أي القاذف. ووافقه الصحابة – رضي الله عنهم– على ذلك، فأقاموا مظنة القذف وهو الشرب مقام مظنونه وهو القذف، في إيجاب الحد، قياسا على إقامة مظنة الوقاع وهي الخلوة بالأجنبية مقام مظنونها وهو الوقاع في التحريم، بجامع أن كلاً من الشرب والخلوة مظنة.

فظهر بهذا أن الشارع اعتبر المظنة التي هي جنس لمظنة الوقاع ومظنة القذف في حكم مظنونها الذي هو جنس لتحريم الوقاع وإيجاب حد القذف، فقد اعتبر الجنس في الجنس كما هو واضح[2].

والخلاصة: أنه إذا كان الوصف معتبرا بأي وجه من الوجوه المتقدمة، كان صالحا للعلية، لأن الله تعالى ما شرع الأحكام لعباده إلا على سبيل التفضل والإحسان، فإذا ثبت الحكم ووجد معه وصف مناسب له ولم يوجد غيره من

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) راجع: المستصفى ٢/ ٧٧، مسلم الثبوت مع الشرح ٢/ ٢١٤، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢/ ٢٤٢، صفوة البيان ص ٢٨٤-٢٨٥.

الأوصاف الصالحة للعلية غلب على الظن أنه علة له ولا معنى لدلالة المناسبة على العلية إلا ذلك.

وللعلماء في تقسيم الوصف المناسب المعتبر اصطلاحات كثيرة لا تؤدي إلى كبير فائدة.

نختار من هذه الاصطلاحات ما ذهب إليه جمهور الأصوليين من تقسيمه إلى: مؤثر، وملائم، وغريب، ومرسل.

فالمؤثر: ما شهد الشارع باعتبار نوعه في نوع الحكم.

والملائم: ما شهد الشارع باعتبار نوعه أو جنسه في جنس الحكم.

والغريب: ما شهد الشارع باعتبار نوعه في نوع الحكم، ولم يؤثر جنسه في جنسه.

والمرسل: ما لم يشهد له أصل بالاعتبار أو الإلغاء وهو الذي سنتحدث عنه الآن، وهو القسم الثالث من أقسام المناسبة.

٢- المناسب المرسل:

القسم الثالث من أقسام المناسبة المناسب المرسل، وهو الوصف الذي لم يشهد له الشارع بالاعتبار أو الإلغاء، وسمي مرسلا لإرساله وإطلاقه عن الإلغاء كما في القسم الأول، أو الاعتبار، كما في القسم الثاني.

وهذا القسم مختلف فيه بين العلماء في جواز التعليل به أو عدم التعليل.

فقال الحنفية والشافعية: لا يجوز التعليل به، لأنه لم يقم دليل من الشرع على اعتباره، فيجوز أن تكون العلة غيره.

وقال المالكية والحنابلة: يصح التعليل به، لأن الشارع لم يلغه، ويكفي للعمل به مناسبته للحكم.

وقد أخذ الغزالي برأي المالكية ومن معهم إذا كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية، ومثل لذلك بما إذا تترس الكفار بأسرى المسلمين، فإنه يجوز ضرب

المسلمين المترس بهم، دفعا لتسلط الكفار على جميع المسلمين، فحفظ جميع المسلمين أقرب إلى تحقيق مقصود الشارع، ومن المسلم به لدى الجميع أنه يتحمل الضرر الأخص في سبيل دفع الضرر الأعم.

ويبدو أن الخلاف بين المذاهب متقارب، فإنه من المسلم به أن تحقيق مصالح الناس أمر معتبر، ولكنهم مختلفون في مدى اعتبار هذه المصالح فمنهم من يتوسع في اعتبارها كالمالكية ومن معهم، ومنهم من يقصرها على بعض المصالح دون البعض الآخر. لكن هناك قدر مشترك بينهما هو تحقيق مقاصد الشريعة الغراء[1].

٥- السبر والتقسيم:

المسلك الخامس من مسالك العلة: السبر والتقسيم.

والسبر في اللغة: الاختبار، ومنه سبر الجرح. اختبر غوره، كما يسمى «الميل» الذي يختبر به الجرح في الطب «المسبار».

والتقسيم في اللغة: التجزئة.

وسمي هذا المسلك بهذه التسمية، لأن الناظر يقسم الصفات ويختبر كل واحدة منها وهل تصلح للعلية أم لا؟

ولذلك عرفه لأصوليون بأنه: حصر أوصاف الأصل، وإبقاء ما يصلح للتعليل منها، وحذف ما لا يصلح للتعليل[2].

مثال ذلك: قول المجتهد: علة الربا في البر: إما الطعم، وإما الكيل، وإما

---

(١) راجع: المستصفى ٢/ ٧٧، شرح الإسنوي ٣/ ٧١ وما بعدها، فواتح الرحموت ٢/ ٢٦٣، أصول الفقه للشيخ محمد أبو زهرة ص ٢٧١ وما بعدها، ضوابط المصلحة للدكتور سعيد رمضان ص ٣٩٠، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي ص ٢٤٨ وما بعدها.

(٢) انظر: شرح العضد على مختصر المنتهى ٢/ ٢٣٦، روضة الناظر ٢/ ٢٨١، إرشاد الفحول ص ٢١٣، بحوث في الاجتهاد فيما لا نص فيه ١/ ٣١٦.

الاقتيات، والثاني والثالث باطلان، فتعين أن تكون العلة الطعم.

وقد عبر البيضاوي عن هذا المسلك بالتقسيم الحاصر، والتقسيم الذي ليس بحاصر.

فالأول: هو الذي يدور بين النفي والإثبات، كأن يقال: ولاية الإجبار على النكاح، إما ألا تعلل أصلا، أو تعلل، وعلى التقدير الثاني: إما أن تكون العلة هي البكارة أو الصغر أو غيرهما، لا جائز أن تكون غير معللة أصلا، ولا أن تكون معللة بغير البكارة والصغر، لأن الإجماع قائم على أنها معللة، وأن العلة منحصرة في هذين الوصفين.

ولا يصح عند الشافعية أن يكون الصغر هو العلة، وإلا لزم أن تكون الثيب الصغيرة مجبرة، وأن الولاية ثابتة عليها لوجود الصغر فيها، وهذا مناف للحديث الشريف: «الثيب أحق بنفسها من وليها»[1]. ولفظ «الثيب» في الحديث يتناول الصغيرة والكبيرة فيتعين أن تكون العلة في الإجبار هي البكارة لا الصغر[2].

وأما التقسيم غير الحاصر: فهو الذي لا يكون دائرا بين النفي والإثبات، مثاله: أن يقول الشافعية علة حرمة الربا في البر: إما أن تكون الطعم، أو القوت، أو الكيل، وكل من القوت والكيل لا يصح أن يكون علة، لعدم المناسبة، أو للنقص والتخلف في بعض الحالات، فتعين أن تكون العلة الطعم. فيقاس على البر: الذرة والأرز اللذان لم يذكرا في النص، لأنهما مطعومان[3].

---

(١) رواه البخاري ومسلم من حديث ابن عباس - رضي الله عنهما - (سبل السلام ٣/ ١١٩).

(٢) تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص ١٣٢.

(٣) انظر: الإسنوي مع البخشى على المنهاج ٣/ ٨٧، الوسيط في أصول الفقه ص ٢٣١ وما بعدها.

وخلاصة هذا المسلك: أن المجتهد عليه أن يبحث في الأوصاف الموجودة في الأصل، ويستبعد ما لا يصلح أن يكون علة منها، ويستبقى ما هو علة، حسب رجحان ظنه.

والذي يساعده على ذلك: تحقق شروط العلة التي سبق ذكرها، بحيث لا يستبقى من الأوصاف إلا وصفا ظاهرا منضبطا متعديا مناسبا، معتبرا بنوع من أنواع الاعتبار التي تقدم بيانها[1].

٦- الشبه:

ويسميه بعض الفقهاء الاستدلال بالشيء على مثله، وهو عام أريد به خاص، إذ الشبه يطلق على جميع أنواع القياس، لأن كل قياس لابد فيه من كون الفرع شبيها بالأصل، بجامع بينهما.

وقد اختلف العلماء في تعريف الشبه:

فعرفه بعض العلماء بأنه: الجمع بين الأصل والفرع بوصف يوهم اشتماله على الحكمة المقتضية للحكم من غير تعيين. مثل قول الشافعي رضي الله عنه في النية في الوضوء والتيمم: طهارتان فأنى تفترقان؟

وعرفه القاضي أبو بكر الباقلاني على طريقة التقسيم فقال: الوصف المقارن للحكم في الوجود: إن ناسبه بالذات، أي بدون واسطة فهو الوصف المسمي بالمناسب، كمناسبة الإسكار لحرمة الخمر، فإن حقيقته تقتضي المنع من شربه عقلاً.

وإن ناسبه بالتبع لغيره فهو الوصف المسمي بالشبه. كمناسبة الطهارة لاشتراط النية في التيمم، فإن الطهارة من حيث هي أفعال مطلوبة التحصيل لا تناسب اشتراط النية، لأن تحصيلها لا يتوقف على النية عقلاً، ولكن تناسبه من حيث هي أفعال يتقرب بها إلى الله تعالى، أي من حيث هي عبادة، لأن النية هي

---

(١) علم أصول الفقه للشيخ عبد الوهاب خلاف ص ٧٨.

التي تميز العبادة عن العادة.

وإن لم يناسبه بالذات ولا بالتبع فهو الوصف المسمي بالطرد، وبالطردي – أيضاً– تسمية له بأصل المعنى المشترك بين الأقسام الثلاثة، وهو اطراد وجود الحكم معه، أي المقارنة في الوجود، كما في قياس ا لماء المستعمل في طهارة الحدث على غير المقارنة في الوجود، كما في قياس الماء المستعمل في طهارة الحدث على غير المستعمل في الطهورية، بجامع أن كلا منهما مائع تبني القنطرة على مثله، فإن بناء القنطرة على جنس الماء لا يناسب طهوريته لا بالذات ولا بالتبع، إذ لا دخل له فيها.

ومن هذا التقسيم الذي ذكره الباقلاني يفهم أن الشبه هو: كون الوصف المقارن للحكم منسبا له بالتبع[1].

وقد اختلف العلماء في كون الشبه حجة، ومسلكا من مسالك التعليل على مذاهب كثيرة من أهمها مذهبان:

١- **المذهب الأول:** أنه حجة، وإليه ذهب جمهور المالكية والشافعية، وبعض الحنفية والحنابلة.

٢- **المذهب الثاني:** أنه ليس بحجة، وهو رأي أكثر الحنفية، وإليه ذهب القاضي أبو بكر الباقلانى والأستاذ أبو منصور وأبو إسحاق المروزى وأبو إسحاق الشيرازي، وأبو بكر الصيرفي، والقاضي أبو الطيب الطبري.

استدل أصحاب المذهب الأول: بأنه يفيد غلبة الظن، فوجب العلم به، لأن العمل بالظن واجب.

أما النافون لحجيته فقد استدلوا على ذلك بوجهين:

---

(١) إرشاد الفحول ص ٢١٩، صفوة البيان ص ٢٨٧-٢٨٨.

الأول: أن الوصف الذي كان شبها إن كان مناسبا فهو معتبر بالاتفاق، وإن كان غير مناسب فهو الطرد المردود بالاتفاق.

الثاني: أن المعتمد في إثبات القياس على عمل الصحابة – رضي الله عنهم ولم يثبت عنهم أنهم تمسكوا بالشبه.

وأجيب عن الوجه الأول: بعدم التسليم بأن الوصف إذا لم يكن مناسبا كان مردودا بالاتفاق، فإن المناسب بالتبع فيه خلاف وهو محل النزاع.

وعن الوجه الثاني: بأن المعول عليه في إثبات مثل هذا النوع من القياس هو عموم الأدلة المثبتة لحجية القياس، مثل قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢].

وبذلك يتضح رجحان مذهب الجمهور في أن الشبه مسلك معتبر من مسالك العلة.

٧- الطرد:

الطرد في اللغة: مصدر بمعنى الاطراد: أي تبعية شيء شيء اخر. أما في الاصطلاح: فهو أن يثبت الحكم مع الوصف فيما عدا المتنازع فيه، أي ثبوت الحكم مع الوصف في جميع محاله بنص أو إجماع ما عدا المحل المتنازع في ثبوت الحكم له، فإنه مسكوت عنه.

مثال ذلك: ثبوت الطهورية لكل مائع يصدق عليه اسم الماء بلا قيد، كماء البحار والأنهار والعيون، فيما عدا الماء المستعمل في رفع الحدث، فإنه اختلف في طهوريته.

وينبغي أن يكون معلوماً أن الطرد هنا غير الطرد في الدوران، كما سيأتي، ولذلك لا يتأتى فيه العكس، وهو الانتفاء مع الانتفاء.

وقد اختلف العلماء في كون الطرد طريقا من طرق العلة على ثلاثة مذاهب.

المذهب الأول: أنه حجة ومقبول، وهو اختيار كثير من الأصوليين واستدلوا على ذلك:

بأن ثبوت الحكم مع الوصف في جميع محاله المغايرة لمحل النزاع يستلزم حصول الظن بثبوته في محل النزاع – أيضاً– إلحاقا له بالأعم الأغلب.

المذهب الثاني: أنه ليس بحجة، وهو رأي جمهور الفقهاء والمتكلمين كما قال الشوكاني.

المذهب الثالث: أنه مقبول جدلا، ولا يسوغ التعويل عليه عملا، ولا الفتوى به.

وقد بالغ الشوكاني في الطعن على القائلين به، فقد نقل عن السمعاني قوله: «وسمى أبو زيد الذين يجعلون الطرد حجة والاطراد دليلاً على صحة العلية حشوية أهل القياس، قال: ولا يعد هؤلاء من جملة الفقهاء»[1].

٨- الدوران:

الطريق الثامن من طرق العلية: الدوران : وهو في اللغة: مصدر «دار» يقال: دار حول البيت دورا ودورانا إذا طاف حوله.

أما في الاصطلاح: فقد عرفه البيضاوي بقوله: أن يحدث الحكم بحدوث وصف وينعدم بعدمه. بمعنى: أنه كلما وجد الوصف في محل ثبت معه الحكم، وكلما انتفى عن ذلك المحل انتفي عنه الحكم.

وبذلك يتبين أن الدوران مركب من الطرد والعكس.

فمعنى الطرد: وجود الوصف عند وجود الحكم.

ومعنى العكس: زوال الوصف عند زوال الحكم.

---

(١) راجع: إرشاد الفحول ص ٢٢١، صفوة البيان ص ٢٩٣، بحوث في الاجتهاد فيما لا نص فيه جـ ١ ص ٣٣٣.

مثال ذلك: نقيع الشعير، فإنه قبل تخمره وعدم إسكاره يكون مباحاً لا شبهة فيه، وبعد تخمره وسكره يكون محرماً، قياساً على الخمر، بجامع الإسكار في كل منهما، فوجود السكر مع وجود التحريم يسمى طرداً. وعدمه يسمى عكسا، ومجموع الأمرين يسمي دوراناً. ويسمي الوصف الذي يدور: مداراً، ويسمى الحكم دائراً.

وقد اختلف العلماء في كون الدوران مسلكاً من مسالك العلة على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: أنه يفيد العلية بنفسه ظنا، وهو قول جمهور الشافعية.

وحجتهم على ذلك: أن الاستقراء دل على أن الأحكام الشرعية معللة بمصالح العباد تفضلاً من الله تعالى، فلابد لكل حكم من علة معتبرة شرعاً، فإذا بحث المجتهد عن علة للحكم بأحد المسالك السابقة ولم يجد، ثم رأي وصفاً يدور مع الحكم وجوداً وعدماً غلب على ظنه أنه علة الحكم لعدم وجود غيره، فيجب العمل به، لأن العمل بالظن واجب.

المذهب الثاني: أنه يفيد العلية قطعا. وهو قول بعض المعتزلة. واحتجوا على ذلك: بأنه إذا دعي إنسان باسم فغضب، ثم ترك هذا الاسم فلم يغضب، وتكرر ذلك، دل ذلك على أنه سبب الغضب، فهذه العادة المستمرة تقضي بإفادة الدوران العلم بعلية الوصف المدار لما يدور معه قطعاً.

وأجيب عن هذا الدليل: بأنه في غير محل النزاع، لأن إفادته للعلم جاءت من تكرره وليس من مجرد الدوران، الذي هو محل النزاع.

المذهب الثالث: أنه لا يفيد العلية لا ظناً ولا قطعاً. وهو قول جمهور الحنفية، وبعض الشافعية كالإمام الغزالي، وهو رأي الآمدي وابن الحاجب.

واستدلوا على ذلك: بأن الدوران مركب من الطرد والعكس، والطرد لا يؤثر في ظن العلية، لأن مجرد المصاحبة بين شيئين في الوجود لا يقتضي علية

أحدهما للآخر. والعكس ليس شرطاً في صحة العلل الشرعية، لجواز تعليل الحكم بعلتين على سبيل البدل، كالبول والريح بالنسبة للحدث، فلا يلزم من انتفاء إحداهما انتفاء الحكم. لجواز ثبوته بالأخرى.

وأجيب عن هذا الدليل: بأنه لا يلزم من عدم تأثير كل منهما عدم تأثير المركب منهما، لأنه قد يكون للمجموع من القوة والتأثير ما ليس لأجزائه[1].

وبهذه المناقشة، وبمناقشة مذهب المعتزلة يتضح رجحان المذهب الأول وهو: أن الدوران يفيد العلية ظناً.

٩- تنقيح المناط:

الطريق التاسع من طرق العلة: تنقيح المناط. أي تنقيح مناط الحكم وهو العلة.

والتنقيح في اللغة: تهذيب الشيء وتخليصه من غيره، يقال: كلام منقح أي لا حشو فيه.

والمناط - بفتح الميم- مصدر ميمي بمعنى اسم المكان، سواء كان حسياً أو معنوياً، من ناط الشيء بكذا: علقه عليه وربطه به. ومنه مناط الحكم: أي علته، ثم نقل هذا المركب من المعنى اللغوي وجعل علماً على هذا المسلك وهو تخليص المجتهد مناط الحكم من الأوصاف التي لا دخل لها في العلية.

وعرفه الآمدي بأنه: بذل الجهد في تعيين العلة من بين الأوصاف التي أناط الشارع الحكم بها، إذا ثبت ذلك بنص أو إجماع، عن طريق حذف ما لا دخل له في التأثير والاعتبار مما اقترن به من الأوصاف[2].

---

(١) راجع الإحكام للآمدي ٣/ ٣٠٠، الإسنوي والبدخشي على المنهاج ٣/ ٧٨، شرح العضد على مختصر المنتهى ٢/ ٢٤٥، إرشاد الفحول ص ٢٢١، بحوث في الاجتهاد فيما لا نص فيه ١/ ٣٢٨ وما بعدها، صفوة البيان ص ٢٩٠ وما بعدها.

(٢) الأحكام جـ٣ ص ٦٣.

ويحصل تنقيح المناط بطريقين:

الأول: بيان إلغاء الفارق بين الأصل والفرع، وأنه لا تأثير لـه في الحكـم، من غير نظر إلى تعيين مناط الحكم. وبـذلك يعلـم اشـتراكهما في المنـاط، فيلـزم اشتراكهما في الحكم.

مثال ذلك: قولهم في قياس صب البول في الماء الراكد على البول فيـه في النهـي عنه الثابت بحديث رسول الله ﷺ: «لا يبولن أحدكم في الماء الراكـد..»[1]. فيقـال: لا فارق بينهما إلا كون الثاني حاصلا من القبل مباشرة، وهذا لا تـأثير لـه في النهـى عنه إجماعاً.. فقد حصل تنقيح مناط الحكم بإلغاء الفارق وأنه لا دخل له في العلية.

الطريق الثاني: حذف الأوصاف المختصة بالأصل، أي بيان أنه لا دخل لها في العلية، بأن يدل النص على تعليـل حكـم بوصـف مقـترن بأوصـاف مختـصة بمحل النص، فيبين المجتهد أنه لا دخل لهذه الأوصاف في العلية، وأن العلة هي الوصف المشترك بين محل النص وغيره.

مثال ذلك: تعليل كفارة الفطر في رمضان بالوقاع، كما في حديث الأعرابي الذي جاء فيه: «واقعت أهلي في نهار رمـضان عامـداً...» وقـول النبـي ﷺ لـه: «**أعتق رقبة**» فيقال فيه: علة وجوب الكفارة إما الوصف المشترك بين محل النص وغيره، وهو مطلق الإفطار عمدا، وإما المختص بمحل النص وهـو: خـصوص الإفطار بالوقاع، والثاني باطل، إذ لا دخـل لخـصوصية الوقـاع في الحكـم، لأن إيجاب الكفارة لا يكون إلا لجناية في ذات الوقاع والأكل، وإنما الجناية في إفـساد صوم الشهر المبارك عمداً بغير عذر، وهذا المعنى متحقق في كل فطـر، فتعـين أن

(١) حديث صحيح ورد من طرق متعددة. رواه البخاري ومسلم، وأحمد وأبو داود، والترمذي وابن ماجه والنسائي وابن خزيمة. انظر: اللؤلؤ والمرجان الحديث رقم (١٦١) نيل الأوطار ١/ ٣٩-٤١، سبل السلام ١/ ٢٠.

العلة هي مطلق الإفطار عمداً[١].

وقد نص الغزالي على أن هذا المسلك – من مسالك العلة– متفق عليه بين العلماء، ولم ينكره أحد، حتى من ينكرون أصل القياس[٢].

وقد عده الفخر الرازي من مسلك «السبر والتقسيم» فجعلهما قسما واحدا، لكن جمهور العلماء على أنهما طريقان مختلفان، فإن الحصر في دلالة السبر والتقسيم لتعيين العلة، إما استقلالا أو اعتبارا، وفي تنقيح المناط لتعيين الفارق وإبطاله، لا لتعيين العلة[٣]. فهما مسلكان مختلفان.

---

(١) راجع: المستصفى ٢/ ٥٥، شرح المحلى على جمع الجوامع ٢/ ٢٣٩ إرشاد الفحول ص ٢٢١-٢٢٢، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي ص ٢٥٢-٢٥٣، صفوة البيان ص ٢٩٤.

(٢) المستصفى ٢/ ٥٥.

(٣) إرشاد الفحول ص ٢٢٢، صفوة البيان ٢٩٥.

المطلب الثاني

في قوادح العلة

تمهيـــد:

قد يعترض على كلام المجتهد المستدل على حكم حادثة معينة بقيـاس مـن الأقيسة، فيبطل له قياسه بإبطال صلاحية العلة المتمسك بها لهذا القياس وهذا ما يسمى بقوادح العلة أو مبطلاتها.

وبعض العلماء يرى أن ذلك من مباحث الجـدل والمنـاظرة، إلا أن جمهـور الأصوليين ألحقوا هذه القـوادح بالقيـاس، باعتبارهـا مـن مكملاتـه، ومكمـل الشيء من ذلك الشيء.

وقد أطنب بعض العلماء في هذه القوادح فجعلها ثلاثين قادحا، وبعـضهم جعلها خمسة وعشرين، وبعضهم جعلهـا عـشرة وجعـل الباقيـة راجعـة إليهـا، فجعلها عبارة عن: فـساد الوضـع، وفـساد الاعتبـار، وعـدم التـأثير، والقـول بالموجب، والنقض، والقلب، والمنع، والتقسيم، والمعارضة، والمطالبة.

وجعلها الإمام الرازي أربعة فقط هي: الـنقض، وعـدم التـأثير، والقـول بالموجب، والقلب.

وجعلها القاضي البيضاوي ستة هي: النقض، عدم التأثير، الكسر، القلب، بالموجب، الفرق[1].

---

(١) راجع: كشف الأسرار للبخاري٣/ ١١٦٨، نزهة الخاطر شرح روضة الناظر٢/ ٣٤٦، حاشية الأزميري على مرآة الأصول٢/ ٣٤٣، الأحكام للآمدي٤/ ٦٩، شرح طلعة الشمس٢/ ٢٥٦، المستصفى ٢/ ٣٥٢، إرشاد الفحول ٢٢٤، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي ٢٥٥-٢٥٦.

وسوف نبين من هذه القوادح ما رآه البيضاوي ناقضاً للعلة، ونحيل القارئ إلى المراجع التي وفت هذا الموضوع إذا أراد الاستزادة في ذلك:

١- النقض:

النقض في اللغة: الحل والإبطال.

وعند علماء الأصول: وجود الوصف المدعى كونه علة في محل مع تخلف الحكم عنه في ذلك المحل: مثل قول المستدل على بطلان صوم من لم يبيت الصيام: تعرى أول صومه عن النية فلا يصح. فقد جعل العراء عن النية علة لعدم صحة الصيام. فيقول المعترض، هذا التعليل منقوض بصوم التطوع، فإنه يصح وإن تعرى أوله عن النية. فقد وجد الوصف وهو عدم النية بدون الحكم، وهو عدم صحة الصوم في هذه الصورة.

• والنقض ينقسم إلى قسمين:

١- قسم يكون النقض فيه وارداً على سبيل الاستثناء.

٢- وقسم لا يكون النقض فيه وارداً على سبيل الاستثناء.

أما القسم الأول: فقد اتفق الأصوليون على أنه لا يقدح في كون الوصف علة في غير الصورة المستثناة ولا يبطل عليته.

مثال ذلك: جواز بيع العرايا، وهو بيع الرطب على رؤوس النخل بالتمر فإنه ناقض لعلة تحريم الربا، سواء جعلت علة التحريم الطعم، أو الكيل أو القوت، أو المال، لأن كلا من هذه الأوصاف موجود في العرايا، والتحريم تخلف فيها، حيث جاز بيعها مع وجود التفاضل.

وإنما كان النقض هنا غير قادح في العلية، لأن الإجماع قائم على أن علته هي: إما الكيل، أو القوت، أو الطعم أو المال. وكلها موجودة في بيع العرايا مع جواز التفاضل فيه، بناءً على الحديث المعروف أن الرسول ﷺ: «نهى عن بيع

المزابنة ورخص في العرايا»[1].

فهذا النقض الوارد على سبيل الاستثناء لا يقدح في علية ما ذكر لدلالة الإجماع على أن العلة لا تخرج عما ذكر، ودلالة الإجماع على العلية أقوى من دلالة النقض على عدمها، لأن الأولى قطعية والثانية ظنية.

فإن كان النقض ليس وارداً على سبيل الاستثناء: فقد اختلف العلماء في كونه قادحا أو غير قادح على مذاهب كثيرة أشهرها أربعة:

المذهب الأول: أنه يقدح في العلية مطلقا. وهو مذهب الإمام الشافعي، ومختار الإمام الرازي.

واستدلوا على ذلك: بأن العلة هي الوصف المستلزم للحكم، والوصف عند تخلف الحكم عنه لمانع لا يكون مستلزما للحكم، ضرورة تخلف الحكم عنه للدليل الذي دل على التخلف، فلا يكون الوصف علة عند وجود المانع.

وأجيب عن هذا الدليل: بأن العلة هي الوصف المعرف للحكم فقط، وليست هي الوصف المستلزم للحكم، لأن العلل الشرعية معرفات لا مؤثرات، والوصف عند تخلف الحكم عنه لمانع يصدق عليه أنه معرف للحكم بقطع النظر عن المانع وجودا وعدما، فيصدق عليه أنه علة، أما عند تخلف الحكم عنه لغير مانع فلا يكون معروفا له فلا يكون علة.

المذهب الثاني: أن النقض لا يقدح في العلية مطلقا، سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة.

وهذا هو المنقول عن الحنفية، ويسمونه تخصيص العلة.

واستدلوا على ذلك: بأن تخلف الحكم عن الوصف في بعض الصور، إما

---

(١) حديث صحيح متفق عليه. والمزابنه: بيع الرطب في رؤوس النخل بالتمر (المغني والشرح الكبير ١٤/ ١٥١ وما بعدها).

أن يكون لدليل أو لغير دليل فإن كان التخلف لغير دليل لم يعتبر ذلك للتخلف، فلا يكون النقض قادحاً.

وإن كان التخلف لدليل يدل عليه لم يقدح كذلك، لأن هذا الدليل يكون مخصصا للدليل الدال على العلية، والتخصيص جائز، وبذلك يظهر أن النقض غير قادح في العلية، وهو المدعى.

المذهب الثالث: أن النقض يقدح في العلل المستنبطة ولا يقدح في العلل المنصوصة، سواء كان التخلف لمانع أو لغير مانع. وهو اختيار الشافعية.

واستدلوا على ذلك:بأن العلل المنصوصة إنما ثبتت بنص الشارع عليها فتخلف الحكم عنها في بعض الصور لدليل يثبت التخلف لم يخرج عن كونه تخصيصا للدليل المثبت للعلية بغير محل التخلف.

أما العلل المستنبطة: فأثبات عليتها يرجع إلى المجتهد، فلو جعل تخلف الحكم عنها في بعض الصور غير قادح في عليتها لم يصح إبطال العلل المستنبطة أصلا، لأن من حق المجتهد أن يقول: أردت من قولي: إنها علة: عليتها في غير الموضع الذي يعترض علي به، ولهذا كان النقض في العلل المستنبطة قادحا في العلية.

ويجاب عن الشق الخاص بالعلل المستنبطة: بأنه لا يسمع كلام المجتهد عند عدم المانع من التخلف لأنه قول بلا دليل، أما عند المانع فيكون قوله مقبولا لاستناده إلى دليل.

المذهب الرابع: أن النقض يقدح في العلية إذا كان التخلف لغير مانع سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة، ولا يقدح إذا كان التخلف لمانع. وهو مختار القاضي البيضاوي.

واستدل على ذلك بدليلين:

الأول: قياس النقض مع المانع على التخصيص، فإن تخصيص العام بالخاص المعارض له لا يقدح في حجيته، فكذلك نقض العلة بالمانع المعارض لها في صورة لا يقدح في عليتها، بجامع الجمع بين الدليلين المتعارضين في كل منهما وهما: العام والخاص في الأصل، والعلة والمانع في الفرع.

الدليل الثاني: أن ظن العلية عند وجود المانع باق، لإسناد العقل تخلف الحكم إليه لا إلى عدم المقتضي وهو العلة، فلا يكون النقض قادحاً في العلية، بخلاف النقض مع عدم المانع، فإن ظن العلية لا يبقى لإسناد العقل تخلف الحكم إلى عدم المقتضي فيكون قادحا في العلية[1].

جواب النقض:

سبق أن بينا أن النقض عبارة عن: وجود الوصف المدعى كونه علة في محل مع تخلف الحكم عنه في ذلك المحل.

فالنقض يعتبر اعتراضاً على الدليل الذي أثبت به المستدل كون الوصف علة، وبناء على ذلك من حقه أن يجيب عن هذا الاعتراض بوجه من الوجوه الثلاثة الآتية:

الوجه الأول: منع وجود العلة في صورة النقض لعدم وجود قيدها، كقول المعلل فيمن لم يبيت النية في صوم رمضان: تعرى أول صومه عن النية فلا يصح، فيقول المعترض: هذا التعليل منقوض بصوم التطوع، فإنه يصح وإن تعرى أوله عن النية. فيجيب المعلل يمنع وجود العلة فيه لعدم وجود قيدها. فإن العلة هي: عراء أول الصوم بقيد كونه واجباً.

---

(١) راجع في ذلك: الإحكام للآمدي ٤/ ٨٩، فواتح الرحموت ٢/ ٣٤١، نهاية السول ٣/ ٦٣، شرح المحلى على جمع الجوامع ٢/٢٩٩، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير ٤/ ١٢٢ وما بعدها، صفوة البيان للشيخ طه سويلم ص ٢٩٦-٢٩٧.

وإذا أجاب المعلل بمنع وجود العلة في محل النقض لعدم وجود قيدها، فليس من حق المعترض أن يستدل على وجودها فيه، لأن ذلك يعتبر انتقالا من مقام الاعتراض إلى مقام الاستدلال، وهذا لا يجوز عند المحققين من العلماء.

الوجه الثاني: أن يدعى المعلل، وهو المستدل، ثبوت الحكم حقيقة أو تقديرا في محل النقض.

مثال الأول: أن يقول المستدل:السلم عقد معاوضة، فلا يشترط فيه تأجيل المسلم فيه، قياسا على البيع، بجامع أن كلا منهما عقد معاوضة.

فيقول المعترض: هذا التعليل منقوض بالإجارة، فإنها عقد معاوضة، مع أن التأجيل شرط فيها.

فيجيب المستدل بثبوت الحكم فيها، لأن التأجيل فيها ليس شرطا لصحتها، بل هو شرط لاستقرا المعقود عليه، وهو المنفعة المؤجرة حيث لا يتصور استيفاؤها في الحال.

ومثال الثاني، وهو ثبوت الحكم تقديراً: تعليل رقّ الولد برق أمه.

فيقول المعترض: هذا منقوض بولد المغرور بحرية الجارية التي تزوجها على أنها حرة فإذا هي رقيقة، فإن العلة، وهي رق الأم موجود في هذه الصورة مع انتفاء الحكم، وهو رق الولد اتفاقاً.

فيجيب المستدل بثبوت الحكم فيها تقديراً، لوجوب قيمته على المغرور، إذ لو لم يقدر رقه لما وجبت قيمته، لأن الحر لا يقوم بالمال كما هو معلوم.

الوجه الثالث: إظهار وجود المانع من ثبوت الحكم في محل النقض، مثل: تعليل القصاص في القتل بالمثقل بالقتل العمد العدوان، قياساً على القتل بالمحدد.

فيقول المعترض: هذا منقوض بقتل الوالد ولده عمداً، فإن العلة موجودة فيه مع عدم وجوب القصاص، فيجيب المستدل بوجود المانع من القصاص،

وهو كون الوالد سبباً لوجود الولد، فلا يكون الولد سبباً لعدمه[١].

٢- عدم التأثير وعدم العكس:

الطريق الثاني من الطرق المبطلة للعلية: عدم التأثير وعدم العكس. تأثير العلة في الحكم معناه: انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف في نفس المحل الذي ثبتت علية الوصف فيه.

وعدم التأثير معناه: وجود الحكم وبقاؤه في محله بعد زوال الوصف الذي ثبتت عليته فيه.

والعكس معناه: انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف المدعى كونه علة في موضع آخر غير الموضع الذي ثبتت العلية فيه.

وعدم العكس معناه: أن يثبت الحكم في محل آخر بدون الوصف المدعى عليته له.

مثال عدم التأثير: قول المستدل على عدم صحة بيع الغائب: الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح بيعه كالطير في الهواء، بجامع عدم الرؤية في كل منهما.

فيقول المعترض: هذه العلة لا تأثير لها في الأصل، لأن عدم صحة البيع يوجد في الطير حتى ولو كان مرئيا، فإن الطير في الهواء لا يصح بيعه لعدم القدرة على تسليمه.

ومثال عدم العكس: قول بعض الفقهاء: صلاة الصبح صلاة لا تقصر في السفر، فلا يجوز تقديم اذانها على وقتها، قياسا على صلاة المغرب، بجامع عدم جواز القصر في كل منهما.

فيقول المعترض: عدم القصر وصف غير منعكس، لأن عدم تقديم الأذان على الوقت موجود في الظهر والعصر، مع أن كلا منهما صلاة يجوز قصرها،

---

(١) راجع: الإبهاج للسبكي ٣/ ١٠٩ وما بعدها، صفوة البيان ص ٢٩٨-٢٩٩.

فالحكم وهو عدم تقديم الأذان قد وجد في غير المغرب، مع تخلف الوصف عنه، وهو عدم القصر.

وقد اختلف العلماء في كون عدم التأثير وعدم العكس قادحاً في العلية أو غير قادح على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: أنه يقدح مطلقاً، سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة.

المذهب الثاني: أنه غير قادح مطلقاً.

المذهب الثالث: أنه يقدح في العلل المستنبطة دون المنصوصة.

وهذا الخلاف ناشئ عن خلاف آخر، وهو: هل يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين فأكثر أو لا؟

فالقائلون بجواز تعليل الحكم بعلتين فأكثر قالوا: إن عدم التأثير وعدم العكس لا يقدح في علية الوصف، لأن علية ما يترتب أن يوجد الحكم عند عدم الوصف، لوجود وصف آخر يصلح أن يكون علة لذلك الحكم.

أما القائلون بعدم جواز تعليل الحكم الواحد بأكثر من علة واحدة فيقولون: إن عدم التأثير وعدم العكس يقدح في كون الوصف علة، لأن وجود الحكم بدون الوصف المدعى كونه علة يقضي بعدم عليته لذلك الحكم، لأن المعلول لا يوجد بدون علته.

أما القائلون بجواز تعليل الحكم الواحد بعلل متعددة منصوصة دون المستنبطة فقالوا: إن عدم التأثير وعدم العكس يقدح في المستنبطة دون المنصوصة.

وقد استدل أصحاب المذاهب المتقدمة بأدلة كثيرة، أرى أنه لا داعي لذكرها هنا، ونرى أن الراجح من هذه الآراء هو: أن عدم التأثير وعدم العكس يقدحان في العلل المستنبطة دون المنصوصة، بناء على ما رجحه البيضاوي من

جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين أو أكثر في المنصوصة دون المستنبطة، إذ لا مانع من أن ينص الشارع على أكثر من علة لتشريع الحكم، فإن غاية ذلك أن يجتمع معرفان فأكثر على معرف واحد، ولا مانع من ذلك عقلاً[1].

٣- الكسر:

الطريق الثالث من الطرق المبطلة للعلية: الكسر. وهو: عدم تأثير أحد جزأي العلة ونقض الجزء الآخر، بأن يكون الوصف المدعى عليته مركباً من جزئين، فيبين المعترض: أن أحدهما لا تأثير له في الحكم ولا يستلزمه، ثم ينقض الجزء الآخر، بأن يوجد الحكم بدون هذا الوصف.

مثال ذلك: قول المستدل على أن صلاة الخوف تؤدى حال الخوف فيقول: صلاة الخوف صلاة يجب قضاؤها، فيجب أداؤها كصلاة الأمن، فيجعل العلة في أداء صلاة الأمن كونها صلاة يجب قضاؤها، ليلحق بها صلاة الخوف في ذلك ويثبت لها وجوب الأداء.

فيقول لمعترض: الجزء الأول – وهو كونها صلاة– لا تأثير له، لأن وجوب الأداء يوجد عند عدمه كما في الحج، فالحج واجب الأداء، مع أنه ليس صلاة.

فيقول المستدل: صلاة الخوف عبادة يجب فيها القضاء فيجب فيها الأداء، كصلاة الأمن. فيقول المعترض: الجزء الثاني، وهو وجوب القضاء منقوض بصوم الحائض، فإنه يجب فيه القضاء، مع أن الأداء فيه غير واجب، فالوصف موجود والحكم متخلف[2].

أما الآمدي وابن الحاجب فقد عرفا الكسر بأنه: تخلف الحكم الحكمة التي

---

(١) انظر: الإبهاج٣/ ١١٩ وما بعدها، أصول الفقه للشيخ زهير٤/ ١٣٢ وما بعدها، صفوة البيان ٣٠٠.

(٢) انظر: المحصول للإمام الرازي الجزء الثاني القسم الثاني ص ٣٥٣ الإبهاج للسبكي ٣/ ١٣٥، أصول الفقه للشيخ زهير ٤/ ١٣٨-١٣٩، صفوة البيان للشيخ سويلم ٣٠١-٣٠٢.

قصدت منه في بعض الصور.

مثال ذلك: قول من أجاز قصر الصلاة للمسافر العاصي بسفره: هذا مسافر فيترخص كغير العاصي، لحكمة تخفيف المشقة. فيقول المعترض: وكذلك صاحب الحرفة المشاقة في الحضر. كمن يحمل الأثقال ويضرب بالمعول، فإنه يرخص له، فوجود المشقة في الصورة التي ذكرها المعترض مع تخلف الحكم والعلة فيها يسمى كسرا عند الآمدي وابن الحاجب[1].

وبناء على هذا التعريف فإن الكسر يجرى في العلل المركبة والبسيطة، أما على التعريف السابق، وهو الذي اختاره الإمام الرازي وأتباعه كالبيضاوي فإن الكسر لا يكون إلا في العلل المركبة كما رأينا.

٤- القلب:

الطريق الرابع من طرق إبطال العلية: القلب. وهو: أن يرتب المعترض حكما منافيا لحكم المستدل على العلة التي استند إليها. أي أن المعترض يجعل الدليل الذي استند إليه المستدل علية لا له.

مثال ذلك: قول الحنفي: مسح الرأس ركن من أركان الوضوء فلا يكفي فيه أقل ما ينطلق عليه اسم المسح، قياسا على غسل الوجه، فإنه لا يكفي فيه أقل ما ينطلق عليه اسم الغسل.

فيقول المعترض: مسح الرأس ركن من أركان الوضوء فلا يقدر بالربع، قياسا على غسل الوجه.

فقد رتب المعترض في الفرع المتنازع فيه على علة المستدل حكما مخالفا للحكم الذي رتبه المستدل عليها. ولهذه سمي هذا الطريق بالقلب.

وينقسم القلب إلى ثلاثة أقسام:

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي ٤/ ٩٢، إرشاد الفحول ص ٢٢٦.

القسم الأول: أن يكون الغرض منه إبطال مذهب المستدل صراحة. كما في المثال المتقدم، فإن المعترض قصد إبطال مذهب الحنفية فقط في تقدير المسح بالربع، ولم يقصد إثبات مذهبه، لوجود مذهب ثالث يقول بمسح الكل وهم المالكية.

القسم الثاني: أن يكون الغرض من القلب: إبطال مذهب المستدل ضمنا أي بطريق اللزوم وليس صراحة، مثل: قول الحنفي – مستدلا على صحة بيع الغائب – بيع الغائب عقد معاوضة فيصح عند عدم رؤية المعقود عليه كالنكاح.

فيقول المعترض: بيع الغائب عقد معاوضة فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح.

فقياس الحنفي أباح صحة بيع الغائب عند عدم الرؤية، قياسا على النكاح، فإن العقد فيه صحيح اتفاقا وإن لم ير الزوج الزوجة.

إلا أن الحنفية يشترطون لصحة بيع الغائب الخيار عند الرؤية فالخيار لازم من لوازم صحة بيع الغائب.

وبالنظر إلى القياس الذي أتى به المعترض نجد أنه أنتج أن الخيار لا يثبت في بيع الغائب بالقياس على النكاح، فإنه لا خيار فيه بالاتفاق.

وبذلك يكون هذا القياس قد نفى لازما من لوازم مذهبه الحنفية، ونفي اللازم المساوي يستلزم نفي اللزوم.

القسم الثالث: أن يكون الغرض من القلب: إثبات مذهب المعترض صراحة. مثل: قول الحنفي – مستدلا على أن الصوم شرط في صحة الاعتكاف: لبث مخصوص فلا يكون بمجرده قربة كالوقوف بعرفة – فيقول الشافعي: – معترضا – الاعتكاف لبث مخصوص فلا يشترط فيه الصوم، كالوقوف بعرفة، فالقياس الثاني أنتج صحة مذهب المعترض صراحة.

وجمهور الأصوليين على أن القلب قادح في العلية، لأنه يضعف دليل

المستدل، لأنه ينتج خلاف ما أثبته دليله، والدليل الواحد لا يدل على الشيء وخلافه.

وهناك من خالف في كونه قادحاً، لكنه رأي ضعيف[1].

٥- القول بالموجب:

الطريق الخامس من طرق إبطال العلية: القول بالموجب – بفتح الجيم – أي بموجب العلة ومقتضاها.

وهو تسليم المعترض بمقتضى ما جعله المستدل علة الحكم المتنازع فيه مع بقاء الخلاف بينهما في ذلك الحكم، لكون ما قاله المستدل لا يستلزم محل النزاع.

والقول بالموجب ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: القول بالموجب في جانب النفي. مثال ذلك: قول بعض الفقهاء – في وجوب القصاص بالقتل بالمثقل –: التفاوت في وسيلة القتل لا يمنع وجوب القصاص، قياسا على التفاوت في كيفية القتل.

فيقول المعترض: كون التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص مسلم، ولكنه لا يفيد المستدل، لجواز أن يمتنع القصاص لمانع آخر موجود في المثقل، لأن انتفاء التفاوت في الوسيلة انتفاء لمانع واحد، ونفي المانع الواحد لا يوجب نفى كل مانع، والقصاص لا يجب إلا عند انتفاء جميع الموانع.

فإذا قال المستدل – بعد ذلك –: إن المقتضي لوجوب القصاص موجود، وهو القتل العمد العدوان، والموانع كلها منتفية، فالأرجح أنه لا يقبل قوله لأنه بذلك قد أظهر أن دليله الأول كان غير تام، بل هو بعض الدليل.

---

(١) راجع: أصول السرخسي ٢/٢٣٨، روضة الناظر ص ٢٤٤، الإبهاج ٣/١٣٦ وما بعدها، أصول الفقه للشيخ زهير ٤/١٤٠ وما بعدها، بحوث في الاجتهاد فيما لا نص فيه ١/٣٨٩-٣٩٠.

القسم الثاني: أن يكون القول بالموجب في الإثبات. مثال ذلك: قوله الحنفي – مستدلاً على وجوب الزكاة في الخيل–: الخيل حيوان يسابق عليه فتجب فيها الزكاة كالإبل.

فيقول الشافعي: هذا مسلم، ولكنه لا يفيدك، لأن مقتضى دليلك أن الزكاة إذا كانت من عروض التجارة، فالدليل مطلق، والمطلق يتحقق ولو في صورة واحدة، لأنه لا عموم له، فلا يلزم من إثبات المطلق إثبات جميع أفراده[1].

٦-الفرق:

الطرق السادس من طرق إبطال العلية: الفرق. وهو عبارة عن إبداء مخالفة بين الأصل والفرع في قياس المستدل.

وهو قسمان:

الأول: أن يجعل المعترض الخصوصية في الأصل علة لحكمه، كقول الحنفي: الخارج من غير السبيلين ينقض الوضوء كالخارج منهما، بجامع خروج النجاسة في كل منهما. فيقول المعترض: علة حكم الأصل: هي خروج النجاسة في كل منهما. فيقول المعترض: علة حكم الأصل: هي خروج النجاسة من السبيلين لا مطلق خروجها.

وهذا يعتبر قادحا في العلية على رأي من لم يجوز التعليل بأكثر من علة واحدة كما تقدم. أما من يجوز ذلك فلا يعتبر ذلك قادحاً.

القسم الثاني: أن يجعل المعترض خصوصية الفرع مانعا من ثبوت حكم الأصل فيه.

مثال ذلك: قول الحنفية: يقتص من المسلم بقتل الذمي، كما يقتص من غير

---

(١) انظر: الأحكام للآمدي ٤/ ١١١، شرح المحلى على جمع الجوامع ٢/ ٣١٧، أصول الفقه للشيخ زهير ٤/ ١٤٤-١٤٦، صفوة البيان ص ٣٠٤.

المسلم، بجامع القتل العمد العدوان في كل.

فيقول المعترض: خصوصية الفرع، وهي كونه مسلماً مانع من وجوب القصاص منه، لعدم التكافؤ بينهما ديناً[١].

ملاحظة عامة:

في نهاية هذا المبحث أحب أن أشير إلى أمر مهم، وهو أن ما تقدم بيانه في تعريف أركان القياس وشروط كل ركن بصفة عامة، وشروط العلة وبيان مسالكها ومبطلاتها - بصفة خاصة- يدل دلالة قاطعاً على أن القياس في الشريعة الإسلامية مبني على أصول وقواعد مضبوطة، بحيث يحقق الهدف الأسمى الذي تقصده الشريعة الإسلامية من جعله مصدرا من مصادر التشريع الإسلامي، يحقق سماحة الشريعة وخصوبتها في مواجهة كل مستحدث يطرأ على شئون الناس، بحيث لا تضيق ذرعا في إيجاد حكم شرعي لكل ما هو جديد، في إطار صحيح، وعلى أسس سليمة.

وفي هذا رد على من ينكرون القياس بحجة أنه غير منضبط، وأنه قائم على خيالات وأوهام لا أساس لها. فحاش لله -تعالى- أن يكون دينه هكذا.

---

(١) انظر: الإسنوي مع الإبهاج على المنهاج ٣/ ٨٦، إرشاد الفحول ص ٢٢٩، صفوة البيان ص ٣٠٥، أصول الفقه للشيخ زهير ٤/ ١٤٦-١٤٨.

المبحث الخامس

في أقسام القياس ومجالاته

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: في أقسام القياس.

المطلب الثاني: في مجالات القياس.

المطلب الأول

في أقسام القياس

ينقسم القياس إلى أقسام كثيرة مختلفة نختار من هذه الأقسام أربعة لأهميتها.

١- التقسيم الأول:

ينقسم القياس – أولاً– إلى قطعي وظني:

فالقطعي: ما قطع فيه بالعلة في الأصل ووجودها في الفرع، وهذا يشمل قياس الأولى والمساوي والأدنى كما سيأتي مثاله وتوضيحه.

والظني: ما لم يقطع فيه بالأمرين معا، بأن يقطع فيه بأحدهما دون الآخر، أو كان كل منهما مظنونا. مثل: قياس السفرجل على البر بجامع الطعم في كل منهما، فيثبت فيه حرمة التفاضل كما ثبت في البر.

فالعلة في البر ليست مقطوعاً بها، بل هي مترددة بين الطعم، والكيل، والاقتيات، وبسبب وجود هذا الخلاف حول العلة لا يمكن أن نقول: إنها مقطوعة، وإنما هي مظنونة، وهي كذلك في الفرع.

فمنشأ القطعية والظنية في القياس ليس من جهة حكم الأصل، بل من حيث العلة في الأصل والفرع كما رأينا[1].

٢- التقسيم الثاني:

ينقسم القياس – ثانياً– إلى قياس أولوي، ومساو، وأدنى:

---

(١) راجع: المحصول للإمام الرازي الجزء الثاني من القسم الثاني ص ١٧٢-١٧٤، الإبهاج للسبكي ٣/ ٢٧-٢٨، أصول الفقه للشيخ زهير ٤/ ٤٣.

(أ) فالقياس الأولوي: هو ما كان الفرع فيه أولى بالحكم من الأصل، لقوة العلة فيه.

مثل: قياس الضرب للوالدين على التأفيف الثابت حكمه في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]. بجامع الإيذاء في كل منهما، فإن الضرب أولى بالتحريم من التأفيف لشدة الإيذاء فيه.

ومثل ذلك: قياس الشاة العمياء على العوراء، التي ورد النهي عن التضحية بها بجامع النقص في كل منهما.

فقد جاء النص على عدم إجزاء العوراء في قوله ﷺ: «**أربعة لا تجزئ في الأضاحى: العوراء البين عورها، والمريضة البين مرضها، والعجفاء[(١)] التي لا تنقى**»[(٢)].

فالحديث نص على عدم إجزاء العوراء، والعمياء أولى بالحكم من العوراء، فقياسها عليها من باب القياس الأولى: كما هو ظاهر.

(ب) والقياس المساوي: هو ما كان الفرع فيه مساويا للأصل في الحكم من غير ترجيح، مثل قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ [النساء: ٢٥].

ففي هذه الآية الكريمة نص على أن الأمة عليها نصف ما على الحرة من الحد إذا ارتكبت الفاحشة وهي الزنا، فعليها خمسون جلدة، فيقاس عليها العبد في تنصيف العقوبة.

ومثل ذلك: قياس إحرق مال اليتيم على أكله الثابت حرمته بقوله تعالى:

---

(١) العجفاء: هي التي ذهب مخها من شدة الهزال.

(٢) رواه الترمذى وقال: حسن صحيح.

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ [النساء: ١٠].

فيقاس إحراق ماله، وإتلافه بأية وسيلة على أكله، بجامع التلف في كل ذلك.

(جـ) والقياس الأدنى: هو ما كان الفرع فيه أقل ارتباطا بالعلة من الأصل، مثل: قياس التفاح على البر في حرمة التفاضل، بجامع أن كلا منهما مطعوم، فإن الطعم في البر أقوى من التفاح.

وجه كونه أدنى: أن التحريم ثابت في البر بالنص، سواء قلنا: إن العلة في التحريم هي الطعم، أو الكيل، أو الاقيياب، أو الادخار، لوجود هذه الأوصاف كلها فيه، بخلاف الفرع، فإن الحرمة إنما ثبتت فيه بالقياس على البر، إذا كانت العلة هي الطعم، أما إذا كانت العلة أمرا آخر غير الطعم فلا يصح القياس، لهذا كان القياس في هذه الصورة أدنى.

والقسمان الأولان: الأولى والمساوي يطلق عليهما القياس الجلي، والقسم الثالث – الأدنى – يطلق عليه القياس الخفي كما سيأتي[1].

٣- التقسيم الثالث:

ينقسم القياس – ثالثاً – إلى قياس جلي، وقياس خفي.

(أ) فالقياس الجلي: هو ما قطع فيه بنفي تأثير الفارق بين الأصل والفرع، مثل: قياس الأمة على العبد في سراية العتق من البعض إلى الكل، فإن الفارق بينهما هو الذكورة والأنوثة، وهذا الفارق لا تأثير له شرعا في أحكام العتق، فإذا

---

(١) راجع: شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢/ ٢٤٣، المحصول الجزء الثاني من القسم الثاني ص ١٧٠، أصول الفقه للشيخ زهير ٤/ ٤٤، بحوث في الاجتهاد فيما لا نص فيه ١/ ٣٥٤-٣٥٥.

أعتق الشريك بعض الأمة المملوكة له ولشخص آخر يسري هذا العتق على جميع الأمة، كما يسرى ذلك في العبد بقوله ﷺ «**من أعتق شركا له في عبد وكان له مال يبلغ ثمن العبد عليه قيمة عدل**»[1].

ومثل ذلك: قياس الضرب على التأفيف – كما تقدم بيانه.

(ب) وللقياس الخفي: هو ما لم يقطع فيه بنفي تأثير الفارق بين الأصل والفرع، مثل: قياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد، بجامع القتل العمد العدوان، لإثبات وجوب القصاص في المثقل، فإن الفارق بين المثقل والمحدد لم يقطع فيه بإلغاء تأثيره من الشارع، بل يجوز أن يكون الفارق مؤثرا، لذلك قال الإمام أبو حنيفة- رحمه الله- لا يجب القصاص في القتل بالمثقل.

والقياس الخفي لا يشمل إلا قياس الأدنى. وهذا هو اصطلاح جمهور الأصوليين.

أما الحنفية فلهم اصطلاح آخر في الفرق بين القياس الجلي والقياس الخفي.

فالقياس الجلي عندهم: هو ما يتبادر إليه الذهن وتسبق إليه الإفهام بسبب ظهور العلة فيه.

والقياس الخفي: هو القياس الذي خفيت علته لدقتها وبعدها عن الذهن، وأظهر ما يكون هذا النوع من القياس في الاستحسان، حيث تستثنى مسألة جزئية من أصل كلي، أو قاعدة عامة بناء على قياس خفيت علته، حتى جعله بعضهم أقوى من القياس الجلي. ومجال ذلك الأدلة المختلف فيها[2].

---

(١) رواه الجماعة والدار قطني من حديث ابن عمر –رضي الله عنهما– (نيل الأوطار ٦/ ٨٥).

(٢) انظر: كشف الأسرار٢/ ١١٢٢- التلويح على التوضيح٢/ ٨١، فواتح الرحموت٢/ ٣٢٠، أصول الفقه للشيخ زهير٤/ ٤٥، أصول الفقه الإسلامي للدكتور وهبة الزحيلى٧٠٣-٧٠٥.

٤- التقسيم الرابع:

ينقسم القياس - رابعاً- إلى قياس علة وقياس دلالة.

(أ) فقياس العلة: هو ما صرح فيه بالعلة، سواء ثبتت العلة بنص أو بغيره، كما يقال: النبيذ مسكر كالخمر، ومثل قياس الذرة على البر في تحريم الربا، بجامع اتحاد القدر والجنس، كما يقول الحنفية، أو الطعم والجنس، كما يقول الشافعية، أو الطعم والادخار، كما يقول المالكية.

(ب) وقياس الدلالة: هو ما جمع فيه بين الأصل والفرع بلازم العلة، أو أثر العلة، أو حكم العلة.

مثال الأول: أن يقال: النبيذ حرام كالخمر، بجامع الرائحة المشتدة، وهي لازمة للإسكار.

ومثال الثاني - وهو الجمع بينهما بأثر العلة- أن يقال: القتل بالمثقل يوجب القصاص، كالقتل بالمحدد، بجامع الإثم، وهو أثر العلة التي هي القتل العمد للعدوان.

ومثال الثالث - وهو ما جمع فيه بين الأصل والفرع بحكم العلة -: قياس قطع الجماعة بواحد على قتلهم به، بجامع الاشتراك في وجوب الدية عليهم، فإن وجوب الدية حكم من أحكام جناية العمد العدوان، فوجوده دليل على وجودها، فلذلك سمي قياس الدلالة.

ويكون القياس في ذلك هكذا: قطع الأيدي بيد واحدة جناية من جماعة توجب على كل واحد دية كاملة، فلزم أن توجب القصاص عليهم كما أوجبته في القتل.

فهاهنا أصل وهو القتل، وفرع وهو قطع اليد،وعلة وهي: وجوب الدية على كل واحد، وحكم وهو: وجوب القصاص عليهم جميعاً.

فإذا كان الفرع وهو قطع اليد، قد شارك الأصل وهو القتل في العلة، وهي لزوم الدية على كل واحد، وجب أن يشاركه في الحكم وهو القصاص[١].

هذا، وهناك كما قلنا: تقسيمات كثيرة للقياس، كتقسيمه إلى عقلي وشرعي، وإلى صحيح وفاسد، ومؤثر وملائم، إلى غير ذلك من الأقسام التي أرى أنه لا داعي لذكرها هنا. ومن أراد الوقوف على ذلك فعليه بالمطولات. وبالله التوفيق.

---

(١) راجع: شرح المحلى على جمع الجوامع ٢/ ٣٤١، المستصفى ٢/ ٨١، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢/ ٢٤٣، بحوث في الاجتهاد فيما لا نص ٣٤١-٣٤٢.

المطلب الثاني

في مجالات القياس

هذا المطلب خصصناه لمبحث الأمور التي يجرى فيها القياس، وما لا يجرى فيها. وقد تقدم عند الحديث على حجية القياس – أن القياس يجرى في الأمور الدنيوية، كالأغذية والأدوية وما شابه ذلك باتفاق العلماء، وبقي أن نوضح موقف العلماء من بعض القضايا الشرعية، كالحدود والكفارات، والأسباب والشروط، وما يتعلق بالأمور العقلية واللغوية، لما لذلك من أثر واضح وارتباط وثيق بعلم الأصول.

أولاً: القياس في الحدود والكفارات والرخص والتقديرات:

اختلف العلماء في جريان القياس في الحدود والكفارات والرخص والتقديرات على مذهبين:

المذهب الأول: أن القياس يجرى فيها كما يجرى في غيرها تماما، إذا وجدت شرائط القياس. وهذا هو رأي جمهور الأصوليين.

المذهب الثاني: أنه لا يجوز القياس في هذه الأمور. كما لا يجوز في أصول العقائد والعبادات، وهو رأي بعض الحنفية.

مثال القياس في الحدود: قياس النباش – وهو الذي يسرق أكفان الموتى – على السارق، فتقطع يده، بجامع أخذ مال الغير خفية من حرز مثله.

ومثل قياس اللائط على الزاني، فيجب عليه الحد كما يجب على الزاني بجامع الإيلاج في فرج محرم مشتهى.

ومثل القياس في الكفارات: قياس القاتل عمدا على القاتل خطأ فتجب عليه الكفارة كما تجب على القاتل خطأ الثابتة بقوله تعالى: ﴿ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَئًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ﴾ [النساء: ٩٢].فيقاس عليه القاتل عمدا بجامع إزهاق الروح في كل منهما.

ومثل ذلك قياس الآكل عمداً في نهار رمضان على المفطر بالجماع، فتجب الكفارة على المفطر بالأكل كما تجب على المفطر بالجماع، بجامع انتهاك حرمة الشهر المبارك في كل منهما.

ومثال القياس في الرخص: قياس النجاسات على الاستنجاء، في الاقتصار على الأحجار – لإزالة النجاسة، فإن الاقتصار على الأحجار دون الماء في الاستنجاء رخصة، فيقاس عليها إزالة النجاسة.

ومثال القياس في التقديرات: قياس حد شرب الخمر على حد القذف، بجامع مظنة الإفتراء في كل منهما. كما تقدم في الأثر الوارد عن «علي» رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «أرى أنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى – أي قذف– فعليه حد الافتراء»[1].

أدلة الجمهور:

استدل الجمهور على مذهبهم وهو أن القياس يجرى في هذه الأمور كما يجرى في غيرها بدليلين:

الأول: أن الأدلة على حجية القياس، والتي سبق بيانها من القرآن والسنة والإجماع والمعقول تتناول بعمومها جميع الأحكام الشرعية، سواء أكانت من الحدود أم الكفارات أم غيرها، فقصر هذه الأدلة على بعض الأحكام دون بعض

(١) سبق تخريجه.

تخصيص بلا مخصص.

الدليل الثاني: ما وقع من إجماع من الصحابة – رضي الله عنهم – في حد شارب الخمر، حيث قاسه «علي» رضي الله عنه على القاذف، ووافقه الصحابة على ذلك فكان إجماعا منهم على جواز القياس في الحدود. وما يجرى على الحدود يجرى على غيرها من الكفارات والرخص والتقديرات من باب أولى.

دليل الحنفية:

استدل الحنفية على عدم جواز القياس في الحدود بحديث رسول الله ﷺ: «ادرءوا الحدود بالشبهات»[1]. والقياس إنما يفيد الظن، والظن سبيل الخطأ، فهو شبهة وليس بدليل قاطع، والحدود تدرأ بالشبهات.

والكفارات: فيها معنى العقوبة، فهي تشبه الحد من هذه الناحية فلا تثبت بالقياس.

والمقدرات الشرعية: لا يمكن تعقل المعنى الواجب لتقديرها، كما لا تعقل اعداد الركعات واعداد الجلدات، وتعيين ستين مسكيناً، والقياس مبنى على تعقل علة حكم الأصل، فما لا تعقل علته لا يجوز فيه القياس.

والرخص: منح وهبات من الله تعالى: فلا تتعدى الموارد التي جاءت فيها. والقياس مبنى على العلل.

وأجيب عن دليل الحنفية بما يأتي:

أولاً: أن القياس قد يكون قطعياً، كما تقدم، فلا يكون القياس شبهة، وفي هذه الحالة لا يوجد مانع من ثبوت الحد به.

---

(١) أخرجه ابن عدي وورد موقوفا على ابن مسعود، وهو حديث حسن، وأخرجه آخرون مرفوعاً ومرسلاً. قال الشوكاني: أصح حديث ورد في درء الحدود ومع ذلك فيه كلام. انظر: نيل الأوطار ٧/ ١١٠؛ نصب الراية ٣/ ٣٠٩.

ثانياً: أن هذا الدليل منقوض بخبر الواحد وبالشهادة، فإنهما مفيدان للظن، والظن شبهة -كما يقولون- ومقتضى هذا أن الحدود لا تثبت بخبر الواحد ولا بالشهادة. وهذا ليس مذهباً لهم.

ثالثاً: أن جريان القياس إنما يكون فيما يعقل معناه، وهذا أمر متفق عليه، ونحن نقول به.

رابعاً: كون الرخص منحا إلهية لا يمنع من جريان القياس فيها، لأن المدار في إجراء القياس: تعقل المعنى من شرع الحكم، فمتى أدركنا هذا المعنى ووجد في محل آخر، فلا مانع من تعدية تلك الرخصة إلى ذلك المحل، تحقيقا للحكمة الإلهية من تشريع الحكم، وتكثيرا للمنح والهبات الإلهية[1].

الراجح في المسألة:

ويبدو أن الراجح في المسألة: هو مذهب الجمهور لسببين:

أولاً: سلامة أدلتهم من الاعتراضات، ولعدم سلامة دليل الحنفية من المناقشات التي تقدم بعضها.

ثانياً: أن الحنفية أخذوا بالقياس في بعض القضايا المتنازع فيها. ومن أمثلة ذلك:

١- أوجبوا الكفارة على من أفطر عمدا في نهار رمضان بغير الجماع، قياسا على المفطر بالجماع. كما أوجبوا الجزاء على المحرم الذي يقتل الصيد خطأ، قياسا على القتل عمدا، الثابت بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا

---

(١) راجع: المستصفى ٢/ ١٠٠، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢/ ٢٥٤، الإحكام للآمدي ٣/ ٩١، روضة الناظر ٢/ ٣٤٣، المحلى على جمع الجوامع ٢/ ١٧٣، إرشاد الفحول ص ١٦٩، أصول الفقه للشيخ زهير ٤/ ٥٠-٥١، أصول الفقه الإسلامي د. وهبة الزحيلي ص ٧٠٦-٧٠٨ بحوث في الاجتهاد فيما لا نص فيه ١/ ١٩٧-٢٠٠.

تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ۚ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ [المائدة: ٩٥].

٢- وفي جانب الرخص: قال الحنفية: يجوز للمسافر سفر معصية قصر الصلاة، قياسا على المسافر سفر طاعة.

٣- وفي التقديرات: قالوا: ينزح من البئر أربعين دلوا إذا وقعت فيه حمامة قياسا على الدجاجة التي تقع في البئر فتموت فيه[1].

ثانياً: القياس في الأسباب والشروط والموانع:

تمهيـد:

معنى القياس في الأسباب: إثبات سببية وصف لحكم، قياسا له على وصف آخر ثبتت سببيته لذلك الحكم. مثل قياس اللواط على الزنا، بجامع إيلاج فرج في فرج مشتهى، والزنى سبب لإيجاب الحد، فكذلك اللواط يكون سببا للحد.

ومعنى القياس في الشروط: إثبات شرطية وصف لحكم، قياسا على شرطية وصف آخر لذلك الحكم. مثل: قياس طهارة المكان على طهارة الثوب الساتر للعورة، في أن كلا منهما شرط لصحة الصلاة، بجامع أن كلا منهما تنزيه عبادة الله – تعالى – عما لا يليق.

ومثل قياس الوضوء على التيمم في اشتراط النية، بجامع أن كلا منهما طهارة مقصودة يتميز بها العبادة عن العادة.

ومعنى القياس في الموانع: أنه إذا ثبت أن وصفا من الأوصاف كان مانعا من ثبوت الحكم، صح أن يقاس عليه وصف آخر يكون مانعا – أيضا – من ترتب الحكم.

---

(١) انظر: الهداية جـ ١ ص ٢١، ٥٦، ٨٥، بحوث في الاجتهاد فيما لا نص فيه ١/ ٢٠١.

مثل: قياس النفاس على الحيض في إسقاط الصلاة، بجامع أن كلا منهما أذى وقذر يجب تنزيه العبادة عنه.

بعد هذا التمهيد، وبيان كيفية جريان القياس في الأسباب والشروط والموانع، نبين موقف العلماء من جواز للقياس فيها أو عدم جوازه فتقول:

اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أنه يجوز إجراء القياس في الأسباب والشروط والموانع، وهو رأي كثير من الحنفية، والشافعية والحنابلة.

المذهب الثاني: عدم الجواز. وإلى ذلك ذهب المالكية، وبعض الحنفية والشافعية، وهو مذهب كثير من الأصوليين، واختاره ابن الحاجب[1].

أدلة المذهب الأول:

استدل الحنفية على عدم جواز القياس في الأسباب والشروط والموانع فقالوا: إن القياس لابد فيه من الأمر الجامع بين الأصل والفرع، وهو المعروف بالعلة، فإن لم يوجد الجامع بين الأسباب والشروط والموانع فلا يصح القياس، لفقدان ركن من أركانه وهو العلة.

وإن وجد الجامع بينهما فلا فائدة من القياس، لأن الجامع بينهما أمر واحد يثبت به الحكم في كل من الأصل والفرع، ويكون كل من الأصل والفرع فرداً من أفراد الحكم، فالحكم واحد، ومحاله متعددة، ففي قياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد: السبب واحد وهو: القتل العمد العدوان، والعلة أو الحكمة: الزجر وحفظ النفوس، والحكم: هو القصاص. فكل من المثقل والمحدد فرد من

---

(١) راجع: المحلي على جمع الجوامع ٢/ ١٧٤، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢/ ٢٥٥، الأحكام للآمدي ٣/ ٩٣، إرشاد الفحول ص ١٩٥، أصول الفقه الإسلامي د. وهبة الزحيلي ص٧١٠، بحوث في الاجتهاد فيما لا نص فيه ١/ ٢٠٢-٢٠٣.

أفراد القتل العمد العدوان. وهما يشتركان في هذا المعنى المشترك بينهما.

وأجيب عن هذا الدليل: بأن صلاحية الأمر الجامع لعلية الحكم، لا تمنع من أن يكون – أيضاً – علة للوصف الذي يؤثر بدوره في الحكم، كالسبب والشرط والمانع. وهذا هو المدعى.

على أنه يبدو لي أن استدلال الحنفية في هذه المسألة شبيه – إلى حدٍ كبير – بما يقوله نفاة القياس أصلاً، فهو عين ما يقوله الشوكاني في محاولة الجمع بين القائلين بحجية القياس والنافين لها: «ثم اعلم أن نفاة القياس لم يقولوا بإهدار كل ما يسمى قياساً وإن كان منصوصاً على علته أو مقطوعاً فيه ينفى الفارق، بل جعلوا هذا النوع من القياس مدلولاً عليه بدليل الأصل مشمولاً به مندرجاً تحته، وبهذا يهون عليك الخطب، ويصغر عندك ما استعظموه ويقرب لديك ما بعدوه، لأن الخلاف في هذا النوع الخاص صار لفظياً، وهو من حيث المعنى متفق على الأخذ به والعمل عليه، واختلاف طريقة العمل لا يستلزم الاختلاف المعنوي لا عقلاً ولا شرعاً ولا عرفاً..»[1].

ومع ذلك يبدو لي أن الخلاف في المسألة التي معنا خلاف معنوي لا لفظي، ومحاولة الجمع بين المذهبين بعيدة، لما يترتب على الخلاف من آثار فقهية.

جاء في فواتح الرحموت[2]: «أما تذكر قول أمير المؤمنين «علي» لأمير المؤمنين «عمر» كيف قاس سببية الشرط على سببية القذف، وقد قاسوا: أنت علي حرام، على: أنت طالق بائن، ثم لو تدبرت الفقه علمت أن مشايخنا لا يبالون بالقياس في الأسباب والشروط. ثم قال: ثم إن بعضهم جعل الخلاف لفظياً، لأن المجوّز إنما يجوز سببية شيء لحكم بالقياس على ما هو سبب لذلك

---

(١) إرشاد الفحول ص ٢٠٤.

(٢) جـ ٢ ص ٣١٩.

الحكم، والمانع إنما يمنع قياس سببية شيء لحكم على سببية شيء آخر لحكم آخر، ولم يوجد لهذا التمحل أثر في كلماتهم».

وبهذا يظهر أن الخلاف خلاف معنوي، وأن الراجح في هذه المسألة هو المذهب الأول، وهو جريان القياس في الأسباب والشروط والموانع مثل غيرها من سائر الأحكام الشرعية، متى تحققت شرائط القياس.

ثالثاً: القياس في العقليات:

المراد بالعقليات: الأحكام الاعتقادية التي يمكن أن يستقل العقل بإدراكها والحكم بها، من غير توقف على نص من الشارع، وتعرف بقياس الغائب على الشاهد، أي قياس الأمور الغائبة عن الحواس على المشاهد المحسوس.

مثال ذلك: قولهم في الاستدلال العقلي على قيام صفة العلم بذات الله - تعالى: العالم المشاهد من له صفة علم قائمة بذاته، فكذلك العالم الغائب بجامع أن حقيقة العالم من قامت به صفة العلم، إذ الأصل عدم تأثير الشهود والغيبة في اختلاف حقيقته.

وقد اختلف العلماء في جريان القياس في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أن القياس يجرى فيها ويكون حجة متى تحقق وجود الجامع العقلي. وهو رأي جمهور المتكلمين، واختاره البيضاوي.

وحجتهم على ذلك: أن أدلة حجية القياس المتقدمة لم تفرق بين نوع من الأحكام ونوع آخر، فقصرها على البعض تحكم، وترجيح بدون مرجح.

المذهب الثاني: عدم جواز القياس في العقليات، وهو منقول عن بعض العلماء.

وحجتهم على ذلك: أن القياس دلالته ظنية، لاحتمال وجود فارق بين

الأصل والفرع بالغيبة والشهود، والعقليات مطالب يقينية لا تثبت إلا بالدليل القطعي.

وأجيب عن هذا الدليل: بمنع أنها يقينية، بل هي إقناعية، أي يكفي فيها الدليل الظني، ولهذا لا يحكم بكفر من أنكرها.

وبذلك يظهر رجحان المذهب الأول، وهو جريان القياس في العقليات كغيرها من سائر الأحكام[1].

رابعاً: القياس في اللغات:

المراد بالقياس في اللغات: الأسماء التي وضعت لذوات مشتملة على أوصاف مناسبة للتسمية، فيدور معها الإطلاق وجوداً وعدماً، وتلك المعاني مشتركة بين تلك الذوات وغيرها، مثل: لفظ «الخمر» المتخذ من عصير العنب إذا غلى واشتد وقذف بالزبد، وسبب تسميته خمراً: هو اشتماله على معنى مخامرة العقل، فهو مشتق من التخمير، وهذا المعنى يدور مع التسمية وجوداً وعدماً، فعصير العنب عند المخامرة يسمى خمرا، وعند عدمها لا يسمى كذلك.

فهل يطلق اسم الخمر على غير الخمر المعروف، مثل النبيذ – مثلاً – لوجود معنى المخامرة فيه أو لا؟

اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أن القياس يجري في اللغات كما يجري في غيرها، وهو رأي جمهور أهل الأدب، وكثير من علماء الأصول أمثال: أبي بكر الباقلاني، وابن سريج، وأبي إسحاق الشيرازي، والإمام فخر الدين الرازي والبيضاوي.

---

(١) راجع في ذلك: الإبهاج للسبكي ٣/ ٢٣، اللمع للشيرازي ص ٥٨، أصول الفقه للشيخ زهير ٤/ ٥٢، بحوث في الاجتهاد فيما لا نص فيه ١/ ٢١، صفوة البيان ص ٢٧٢-٢٧٣، أصول الفقه الإسلامي د. وهبة الزحيلي ص ٧١٢.

وحجتهم على ذلك:

أولاً: عموم الأدلة التي دلت على حجية القياس متى وجدت شرائطه، ولا مخصص لها بنوع دون نوع.

ثانياً: أن دوران التسمية مع الوصف وجوداً وعدماً يدل على عليته لها، وهذا يستلزم ظن ثبوت التسمية في جميع محال الوصف، ولا معنى للقياس إلا هذا، فإن اسم الخمر – مثلاً– دائر مع صفة الإسكار في عصير العنب – وجوداً وعدماً– والدوران طريق من الطرق المثبتة للعلية، فدل ذلك على أن المعنى وهو الإسكار هو العلة في إطلاق التسمية، فلو لم توجد التسمية عند وجود المعنى لتخلف المعلول عن علته وهو باطل.

وأجيب عن الدليل الأول: بأنّ الأدلة المثبتة للقياس شرعية، فمجال القياس في الشرعيات لا في اللغويات.

ويمكن دفع هذه المناقشة: بأن اللغة هي القوالب التي تستفاد منها الأحكام الشرعية، ولا يمكن فهمها إلا بفهم مدلولات الألفاظ.

ونوقش الدليل الثاني: بأن علة التسمية إنما توجب التسمية إذا كان تعليل التسمية من الشارع، وهو الله – تبارك وتعالى– غير أن اللغة من وضع البشر، وصدور التعليل منهم ليس بحجة.

ويمكن دفع هذا الاعتراض: – أيضاً– بأن قولهم: أن اللغة من وضع البشر غير مسلم، فإن ظاهر القرآن الكريم أنها من تعليم الله تعالى، لقوله – جل شأنه–: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١].

فإذا كانت اللغة من تعليم الله تعالى، فالتعليل فيها إنما هو من قبل الشارع جل وعلا.

المذهب الثاني: أن القياس لا يجرى في اللغات، وهو رأي جمهور الحنفية والشافعية، واختاره الآمدي وابن الحاجب وغيرهما.

واستدلوا على ذلك: بأن إثبات اللغة بالقياس إثبات للأوضاع اللغوية بطريق محتمل مظنون، لأن الوصف الذي دارت معه التسمية يحتمل أن يكون علة مستقلة لها، فتتعدى التسمية إلى غيره، ويحتمل أن يكون علة بقيد إضافته إلى محل السماع فلا تتعداه إلى غيره، وإثبات اللغة بطريق الاحتمال ممنوع اتفاقاً.

كما استدلوا بالنقض في بعض الصور، وهو أن اللغة لو ثبتت بالقياس لوجب تسمية الحياض والأنهار والآبار بالقارورة، لأن القارورة، وهي الزجاجة إنما سميت بذلك لأجل استقرار الماء فيها، وهذا المعنى موجود في الحياض والأنهار والآبار مع أنها لا تسمى بالقارورة.

وبذلك يظهر رجحان مذهب الجمهور في منع القياس في اللغات.

ثمرة هذا الخلاف:

وتظهر ثمرة هذا الخلاف في تطبيق النصوص التي تشتمل ألفاظها على مثل هذه المعاني، هل تتناول غير المعنى الذي وضع له اللفظ متى وجدت فيه علة التسمية أو لا تتناوله؟

فمن قال بالقياس اعتبر حكم المسميات الفرعية ثابتاً بالنص لا بالقياس، فيسمى النباش سارقا ويقام عليه الحد، كما يسمى اللائط زانيا في وجوب الحد أيضا. ويكون حكم النبيذ ثابتاً بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾ [المائدة: ٩٠].

ومن قال بأن القياس لا يجري في اللغات أثبت حكم المسميات السابقة بالقياس لا بالنص[١].

---

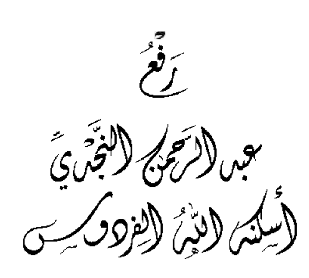
(١) راجع في هذا الموضوع: شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ١/ ١٨٣، الإسنوي على المنهاج ٣/ ٤١، شرح المحلي على جمع الجوامع ٢/ ٢٠٨ الإحكام للآمدي ١/ ٢٠٨، فواتح الرحموت ١/ ١٨٥، بحوث في الاجتهاد فيما لا نص فيه ١/ ٢٠٧-٢٠٩، أصول الفقه الإسلامي د. الزحيلي ص ٧١٣-٧١٤، صفوة البيان ص ٢٧٣.

خامساً: القياس في العادات:

لا خلاف بين العلماء في أن القياس لا يجري في الأمور الاعتيادية، مثل: أقل مدة الحيض وأكثره، وأقل الحمل وأكثره، ونحو ذلك من الأمور المترتبة على الخلقة والفطرة البشرية، فلا يجوز ثبوتها بالقياس، لأنها لا يدرك المعنى فيها، فتعذر جريانه فيها، لأن القياس يبنى على إدراك العلة في الأصل في الأصل والفرع ولا علة هنا.

فالمعول عليه في ذلك هو الخبر الصادق، كخبر الشارع، أو خبر أهل المعرفة بها[1].

(١) انظر: الإبهاج للسبكي ٢/ ٢١، اللمع للشيرازي ص ٥٣، سلم الوصول على نهاية السول ٤/ ٥٢، أصول الفقه الإسلامي د. وهبة الزحيلي ص ٧١٦، بحوث في الاجتهاد فيما لا نص فيه ١/ ٢١١-٢١٢، صفوة البيان للشيخ طه سويلم ص ٢٧٤.



الفصل الخامس

في الأدلة المختلف فيها

١- الاستحسان

من المصادر المختلف فيها بين العلماء: الاستحسان:

والاستحسان في اللغة: مشتق من الحسن. قال ابن منظور: «والحسن –محركة– ما حسن من كل شيء، فهو استفعال من الحسن، يطلق على ما يميل إليه الإنسان ويهواه، حسياً كان هذا الشيء أو معنوياً، وإن كان مستقبحاً عند غيره»[(١)].

وفي القاموس المحيط: «استحسن الشيء: عده حسنا»[(٢)].

وفي المعجم الوسيط: «استحسنه: عده حسنا، والأحسن الأفضل»، وفي التنزيل العزيز: ﴿ٱلَّذِينَ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقَوۡلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحۡسَنَهُۥٓۚ﴾ [الزمر: ١٨] جمعه أحاسن. وفي الحديث: «إن أقربكم مني مجالس يوم القيامة أحاسنكم أخلاقاً»[(٣)].

معناه في الاصطلاح:

اختلف علماء الأصول في تعريف الاستحسان، وذكروا له تعريفات كثيرة، وأوردوا عليها اعتراضات ومناقشات لا حصر لها. ونكتفي هنا بإيراد تعريف واحد يحقق المعني الذي قصده الأصوليون من هذا الأصل.

---

(١) لسان العرب جـ١٣ ص ١١٧.

(٢) القاموس المحيط جـ ٤ ص ٢١٥- ٢١٦، وانظر: تاج العروس جـ ٩ ص ١٧٧، الصحاح في اللغة جـ ص ٣٦٥.

(٣) رواه ابن النجار عن علي (كشف الخفاء ص١٦٠)،

فعرفه أبو الحسن الكرخي – من علماء الحنفية – بقوله: «هو العدول بالمسألة عن حكم نظائرها إلى حكم آخر لوجه أقوى يقتضي هذا العدول»[١].

وهو الذي اختاره الإمام أبن قدامة في كتابه «روضة للناظر وجنة المناظر»[٢].

قال الطوفي في شرح هذا التعريف: «وأجود ما قيل فيه: أنه العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل شرعي خاص وهو مذهب أحمد. ثم قال: مثاله: قول أبي الخطاب في مسألة «العينة»: وإذا اشترى ما باع بأقل مما باع قبل نقد للثمن الأول لم يجز استحسانا، وجاز قياسا، فالحكم في هذه المسألة ونظائرها من الربويات الجواز، وهو القياس لكن عدل عن نظائرها بطريق الاستحسان، فمنعت.

وحاصل هذا يرجع إلى تخصيص الدليل بدليل أقوى منه في نظر المجتهد[٣].

ومن أمثلته أيضاً -: ما قاله الإمام أحمد رحمه الله أنه يجب التيمم لكل صلاة استحسانا، والقياس أنه بمنزلة الماء حتى يحدث[٤].

قال الشيخ عبد الوهاب خلاف – في توضيح معنى الاستحسان «إذا عرضت واقعة يقتضي عموم النص حكما فيها أو يقتضى تطبيق الحكم الكلي حكما فيها، وظهر للمجتهد أن لهذه الواقعة ظروفاً وملابسات خاصة تجعل تطبيق النص العام، أو الحكم الكلي عليها أو اتباع القياس الظاهر فيها يفوت

---

(١) انظر: كشف الأسرار على أصول البزدوى ٤/ ٣.

(٢) انظر روضة الناظر مع شرحه لبدران جـ ١ ص ٤٩٧.

(٣) المصدر السابق.

(٤) نفس المصدر.

المصلحة أو يؤدى إلي مفسدة، فعدل فيها عن هذا الحكم إلي حكم آخر اقتضاه تخصيصها من العام أو استثناؤها من الكلي، أو اقتضاء قياس خفى غير متبادر، فهذا العدول هو الاستحسان، وهو طريق من طرق الاجتهاد بالرأي، لأن المجتهد يقدر الظروف الخاصة لهذه الواقعة باجتهاد برأيه، ويرجح دليلا علي دليل باجتهاد برأيه»[1].

قال الإمام الشوكاني – نقلاً عن ابن السمعاني – «وإن فسر الاستحسان بالعدول عن دليل إلي دليل أقوى منه، فهذا مما لا ينكره أحد عليه، أي علي من قال به»[2].

(١) مصادر التشريع فيما لا نص فيه ص ٧٠.

(٢) إرشاد الفحول ص ٢٤١.

موقف العلماء
من حجية الاستحسان

تمهيد:

ينبغى أن يكون معلوما أن الخلاف بين العلماء في حجية الاستحسان، أو عدم حجيته، ليس في الاستحسان المبني علي أدلة شرعية، فإن ذلك ليس من محل الخلاف، حتى من الإمام الشافعي ﷺ الذي حمل لواء إنكار الاستحسان.

وفى هذا يقول: الشيخ خلاف : « والاستحسان الذي يستحسنه المجتهد بعقله لم يقل به أحد، لأن ترك الحكم الذي دل عليه دليل شرعي إلي حكم بمجرد استحسان العقل والهوى، هو تعطيل للأدلة الشرعية»[١].

وفي مسلم الثبوت[٢]: «والحق أنه لا يتحقق استحسان مختلف فيه، فإن أريد ما يعده العقل حسناً، فلم يقل بثبوته أحد، وأن أريد ما أردناه نحن، فهو حجة عند الكل، فليس هو أمرا يصلح للنزاع».

وفي إرشاد الفحول للشوكاني[٣]: «إن كان الاستحسان هو القول بما يستحسنه الإنسان ويشتهيه من غير دليل، فهو باطل، ولا أحد يقول به، وإن كان تفسير الاستحسان بالعدول عن دليل إلي دليل أقوى منه، فهذا مما لا ينكره أحد».

---

(١) مصادر التشريع فيما لا نص فيه ص ٨١ – ٨٢.

(٢) جـ ٢ ص ٣٢١.

(٣) ص ٢٤٢.

كما أنه لا خلاف بين العلماء في أن الاستحسان المبنى علي الهوى والتشهي من غير دليل شرعي يعتبر مرفوضاً من الجميع، فليس هناك مسلم يقر بذلك، فضلاً عن عالم بأساليب اللغة العربية، ومصادر التشريع الإسلامي.

وقد ذكر الآمدي أن خلاف العلماء في الاستحسان جار في معنيين:

المعنى الأول: ما يستحسنه المجتهد بعقله.

المعنى الثاني: أنه دليل ينقدح في نفس المجتهد لا تساعده العبارة عنه[(١)].

إلا أن الشاطبي – بعد أن ذكر بعض أقوال الأئمة – في مدح الاستحسان – قال: «وهذا الكلام لا يمكن أن يكون بالمعنى الذي تقدم قبل، وهو أنه: ما يستحسنه المجتهد بعقله، أو أنه دليل ينقدح في نفس المجتهد ... الخ فإن مثل هذا لا يكون تسعة أعشار العلم، ولا أغلب من القياس الذي هو أحد الأدلة»[(٢)].

وعلى هذا فإن المعنى الأول والثاني ليسا محلا للنزاع، وإنما هما مردودان بالاتفاق الضمني، فلم يبق إلا المعنى الثالث وهو: "العدول بحكم المسألة عن نظائرها بدليل خاص« وهذا محل وفاق بين الجمهور، فأين محل الخلاف؟ [(٣)].

ويبدو أن الخلاف بين العلماء في حجية الاستحسان أو عدم حجيته خلاف لفظي – على ما سيأتي توضيحه آخر البحث.

فالذين ينكرونه، إنما ينكرونه من قبيل الورع، وتنزيه أحكام الشريعة عن القول فيها بغير دليل، والبعد بها عن أدعياء الفتوى بغير علم.

---

(١) الإحكام (٤/ ١٥٦ وما بعدها).

(٢) الاعتصام (٢/ ١٣٨).

(٣) بحوث في الاجتهاد فيما لا نص فيه (٢/ ٢١).

والذين يعتبرونه حجة يبنونه علي أسس وقواعد سليمة، تتفق وقواعد الشرع الحنيف، وإلا لما قال عنه إمام أهل الهجرة «إنه تسعة أعشار العلم» ولما حمل لواءه الإمام أبو حنيفة الذي أوتي من الفهم والذكاء في فهم الشريعة مالا يستطيع أحد أن ينكره...

قال القفال الشاشي – من الشافعية –: «إن كان لمراد ما دلت عليه الأصول بمعانيها فهو حسن، لقيام الحجة به وهذا لا ننكره، ونقول به، وإن كان ما يقع في الوهم من استقباح الشيء واستحسانه من غير حجة دلت عليه من أصل ونظير، فهو محظور، والقول به غير سائغ»[1].

والخلاصة أن في الاستحسان مذهبين:

الأول: أنه حجة.

والثاني: أنه ليس بحجة.

وهاك أدلة الفريقين.

---

(١) إرشاد الفحول ص ٢٤٢.

أدلة المثبتين
للاستحسان:

استدل المثبتون للاستحسان بالقرآن والسنة والإجماع ..

أولاً: من القرآن الكريم:

استدلوا بعدة آيات من القرآن الكريم، تدل علي حجية الاستحسان – من وجهة نظرهم – منها:

١ - قول الله تعالى: ﴿وَٱتَّبِعُوٓا۟ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم﴾ [الزمر: ٥٥].

ووجه الدلالة:

أن الآية الكريمة فيها أمر باتباع الأحسن، والأمر هنا للوجوب، إذ لا صارف له عنه في هذا المقام، فدل ذلك علي أن الاستحسان حجة وهو المدعى.

قال ابن الحاجب: «والأمر للوجوب، فدل علي ترك بعض، واتباع بعض بمجرد كونه أحسن، وهو معنى الاستحسان»[١].

مناقشة هذا الدليل:

وقد ناقش النافون لحجية الاستحسان الاستدلال بهذه الآية علي النحو التالي:

قال ابن الحاجب: « ... والجواب: أن المراد بالأحسن: الأظهر والأولي، فعند التعارض الراجح بدلالته، فإذا تساويا فالراجع بحكمه».

(١) مختصر المنتهى مع شرح العضد (٢/ ٢٨٩).

(٢) المصدر السابق

وقال الغزالي: «إن اتباع أحسن ما أنزل إلينا هو اتباع الأدلة، فبينوا لنا أن هذا مما أنزل إلينا، فضلاً عن أن يكون من أحسنه، وهو قوله تعالى: ﴿وَٱتَّبِعُوٓاْ أَحۡسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُم﴾. ثم نقول: ونحن نستحسن إبطال الاستحسان، وألا يكون لنا شرع سوى المصدق بالمعجزة، فليكن هذا حجة عليهم»[1].

والواقع أن هذا الاعتراض لا محل له، لأن الشأن في الذي يستحسن أن يستند إليَ الأدلة الشرعية، وهذا ما يقول به المثبتون للاستحسان، وإلا لما كان لاعتبار أهلية النظر في الأدلة الشرعية معنى؟!.

٢- قول الله تعالي- في معرض المدح والثناء لعباده الصالحين:- ﴿فَبَشِّرۡ عِبَادِ ۝١٧ ٱلَّذِينَ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقَوۡلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحۡسَنَهُۥٓ﴾ [الزمر: ١٧ - ١٨].

وجه الدلالة من الآية الكريمة:

أنها ذكرت في مقام المدح والثناء علي المتبعين لأحسن الأقوال، ولا يكون المدح إلا علي شيء مأمور به.

قال الآمدي: «وجه الاحتجاج بالآية ورودها في معرض الثناء والمدح لمتبع أحسن القول»[2].

وقال السرخسي: «والقرآن كله حسن، ثم أمر باتباع ما هو أحسن»[3].

مناقشة هذا الدليل:

---

(١) المستصفى (٢/ ١٣٧).

(٢) الأحكام للآمدي (٣/ ٢٠٢).

(٣) المبسوط (٢/ ١٢٥).

وقد ناقش ابن حزم الاستدلال بهذه الآية فقال: «وهذا الاحتجاج عليهم لا لهم، لأن الله – تعالى – لم يقل: فيتبعون ما استحسنوا، وإنما قال – عز وجل –: ﴿فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾ وأحسن الأقوال ما وافق القرآن وكلام رسول الله ﷺ هذا هو الإجماع المتيقن من كل مسلم، ومن قال غير هذا فليس بمسلم، وهو الذي بينه الله – عز وجل – إذ يقول: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ﴾ [النساء: ٥٩]. ولم يقل تعالى: «**فردوه إلى ما تستحسنون**»[1].

وأرى أن اعتراض « أبن حزم» هنا لا وجه له، لأنه ليس هناك مسلم علي وجه البسيطة ينكر أن القرآن والسنة هما مصدرا التشريع الإلهي، باعتبارهما يمثلان الوحي المتلو، وغير المتلو، وإذا كان الاستحسان المستند إلى دليل نوعاً من أنواع الرأي والاجتهاد، فلا معنى للاعتراض عليه، لأنه في الحقيقة ونفس الأمر إنما يرد ما يستحسنه إلى القرآن والسنة، لا إلى الهوى والتشهي، فلا وجه للحمل علي القائلين به.

٣- قول الله – تعالى – خطاباً لموسى عليه السلام ﴿وَأۡمُرۡ قَوۡمَكَ يَأۡخُذُواْ بِأَحۡسَنِهَاۚ﴾ [الاعراف: ١٤٤].

فقد دلت الآية الكريمة علي أن قوم موسى عليه السلام كانوا مأمورين باتباع الأحسن، مع وجود ما هو حسن، والجمهور علي أن شرع من قبلنا شرع لنا، ما لم يرد ما ينسخه، بل جاء في شرعنا ما يؤيده، وهو الآيات السابقة[2].

---

(١) الإحكام لابن حزم (٧/ ٩٩٣).

(٢) انظر: بحوث في الاجتهاد فيما لا نص فيه د. الطيب خضرى السيد (٢/ ٣١)، الأدلة المختلف فيها د. عبد الحميد أبو المكارم ص ٢٤٨ – ٢٤٩.

إلى غير ذلك من الآيات التي استدل بها المثبتون للاستحسان

ثانياً: من السنة:

كما استدل المثبتون للاستحسان بقول رسول الله ﷺ: «**ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن**»[(١)].

فقد دل الحديث الشريف على أن ما يراه المسلمون بعقولهم حسنا، فهو عند الله تعالى كذلك، وهذا يدل على حجية الاستحسان[(٢)].

مناقشة الدليل:

وقد ناقش العلماء الاستدلال بهذا الحديث على النحو التالي:

فقال عنه ابن الحاجب: «المسلمون صيغة عموم، فالمعنى ما رآه جميع المسلمين حسنا، فيتناول إجماع جميع أهل الحل والعقد، لا ما رآه كل واحد حسنا، وإلا لزم حسن ما رآه آحاد العوام حسنا، وما أجمع عليه فهو حسن عند الله، لأن الإجماع لا يكون إلا على دليل»[(٣)].

كما ناقش الغزالي الاستدلال بهذا الحديث من عدة أوجه:

الأول: أنه خبر آحاد، فلا تقوم به الحجة.

ثانياً: أن المراد به ما رآه جميع المسلمين، كما قال أبن الحاجب[(٤)].

---

(١) هذا جزء من حديث موقوف على ابن مسعود رضي الله عنه أخرجه الإمام أحمد في المسند (١/ ٣٧٩)، وهذا هو الصحيح فيه.انظر: المقاصد الحسنة ص٣٦٧.

(٢) الإحكام للآمدي (٣/ ٢٠٢).

(٣) التفتازاني على ابن الحاجب (٢/ ٢٨٩).

(٤) المستصفى (٢/ ١٣٧ – ١٣٨).

ويمكن رد ما اعترض به الغزالي: بأن خبر الآحاد حجة عند جمهور الأصوليين، وبخاصة إذا تقوى بقرائن خارجية، وهذا متحقق فيما نحن فيه، فقد دلت الآيات السابقة علي حجية الاستحسان، كما دل علي ذلك الوقوع في كثير من مسائل الفقه المَختلفة.

كما يمكن رد ما قاله في الوجه الثاني، وكذلك ما قاله ابن الحاجب، بأن حمل الحديث علي الإجماع خلاف الظاهر، فحمله عليه بعيد.

كذلك ناقش ابن حزم الاستدلال بهذا الحديث بنحو ما ناقشه به ابن الحاجب والغزالي، ثم قال: «ونحن نقول لمن قال بالاستحسان: ما الفرق بين ما استحسنت أنت واستقبحه غيرك؟ وبين ما استحسنه غيرك واستقبحته أنت، وما الذي جعل أحد السبيلين أولى بالحق من الأخرى، وهذا مالا انفكاك منه وبالله التوفيق»[1].

وينبغي أن يكون معلوما أن «ابن حزم» إنما يأخذ بظواهر النصوص – كما هو معروف– حتى إنه يخالف في حجية القياس، الذي يقول به جمهور المسلمين. فإنكاره للاستحسان من باب أولى.

ومن هنا كان حمله علي القائلين بالاستحسان مبنياً علي أصول مذهبه المتقدم، وفي هذا ما فيه.

ثالثاً: الإجماع:

كذلك استدلوا علي حجية الاستحسان، بالإجماع، حيث قالوا: أجمعت الأمة علي جواز دخول الحمام من غير تقدير أجرة، وعوض الماء، ومدة اللبث،

---

(١) الإحكام لابن حزم (٨/ ٩٩٤ – ٩٩٧).

وكذلك الشرب من يد السقائين، من غير تقدير العوض، ولا مبلغ الماء المشروب وقدره، وجواز بيع السلم، مع أن المعقود عليه معدوم عند العقد، والحكم بصحة الصوم وبقائه مع الأكل والشرب ناسيا، وغير ذلك من الأحكام الفقهية التي أجمع المسلمون على جوازها، أخذاً من مبدأ الاستحسان[١].

مناقشة هذا الدليل:

وقد ناقش الآمدي دليل الإجماع فقال: «... وعن الإجماع على الاستحسان ما ذكروه، لا نسلم أن استحسانهم لذلك هو الدليل على صحته، بل الدليل ما دل على استحسانهم له، وهو جريان ذلك إلى زمن النبي ﷺ مع علمه به وتقريره لهم عليه أو غير ذلك»[٢].

ويمكن رد هذه المناقشة: بأن مقصود القائلين بأنه ثبت بالاستحسان، أنه ثبت بالاستحسان المستند إلى دليل، فالحكم ثابت بالدليل الذي استحسنه واجتهد فيه المجتهد.

كما اعترض الغزالي عليه بقوله: «والجواب من وجهين»:

الأول: أنهم من أين عرفوا أن الأمة فعلت ذلك من غير حجة ودليل ولعل الدليل جريان ذلك في عصر رسول الله ﷺ مع معرفته به وتقريره عليه لأجل المشقة في تقدير الماء المشروب والمصبوب في الحمام وتقدير مدة المقام والمشقة سبب للرخصة.

---

(١) راجع: الإحكام للآمدي (٣/ ٢٠٣)، والمستصفى (ص ٢٤٨) ط الجندي، المبسوط للسرخسي (٢/ ١٤٥).

(٢) الإحكام (٣/ ٢٠٣).

الثاني: أن نقول: شرب الماء بتسليم السقاء مباح وإذا أتلف ماءه فعليه ثمن المثل؛ إذ قرينة حاله نزل علي طلب العوض فيما بذله في الغالب وما يبذل له في الغالب يكون ثمن المثل فيقبله السقاء، فإن منع فعليه مطالبته فليس في هذا إلا الاكتفاء في معرفة الإباحة بالمعاطاة والقرينة وترك المماكسة في العوض، وهذا مدلول عليه من الشرع وكذلك داخل الحمام مستبيح بالقرينة، ومتلف بشرط العوض بقينة حال الحمامي، ثم ما يبذله إن ارتضى به الحمامي واكتفى به عوضاً أخذه وإلا طالبه بالمزيد إن شاء، فليس هذا أمرا مبدعا ولكنه منقاس والقياس حجة[1].

هذه هي أهم الأدلة التي تمسك بها القائلون بأن الاستحسان حجة، وهي كما ترى قوية في نظر القائلين بها، لكنها لم تسلم من المناقشات والاعتراضات من المخالفين، وسبب ذلك، كما سيأتي آخر البحث أن كلا من الفريقين يحمل هذه الأدلة علي محمل، ولو وقف كل منهما علي مقصد الآخر لاتفقت وجهتهما.

وسوف نوضح ذلك بعد ذكر أدلة النافين للاستحسان.

---

(١) المستصفى ص ٢٤٨ ط. الجندي.

أدلة المنكرين للاستحسان

سبق أن قلنا: إن الإمام الشافعي هو أول من حمل لواء الطعن على الاستحسان والقائلين به، وتبعه على ذلك من تبعه، وممن تشدد لإنكار الاستحسان«ابن حزم» الظاهري، حيث أورد العديد من الأدلة النقلية والعقلية التي تنفي حجية الاستحسان.

كما كان للشيعة – أيضاً – أدلتهم التي تنفي حجية الاستحسان.

ومن الأدلة على ذلك:

أولاً: أن الشريعة الإسلامية إما نص من كتاب أو سنة وإما حمل عليهما، والاستحسان ليس واحداً منهما لأنه إن كان منهما فلا حاجة إلى ذكره، وإن كان خارجاً عنهما فمعنى ذلك أن الله تعالى ترك أمراً من أمور الناس من غير حكم، وهذا باطل.

قال تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى﴾[القيامة: ٣٦].

فالاستحسان الذي لا يكون مبنياً على قياس صحيح ولا على نص يكون مناقضاً لظاهر هذه الآية، ولقوله تعالى: ﴿... ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾[المائدة: ٣].

ثانياً: أن هناك الكثير من الآيات التي تأمر بطاعة الله تعالى وطاعة رسوله ﷺ، ورد الأمور المتنازع فيها إلى كتاب الله تعالى وإلى رسول الله ﷺ في حياته وإلى سنته بعد مماته، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ

﴿وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ﴾ [النساء: ٥٩].

والاستحسان ليس كتاباً ولا سنة ولا ردًّا إليهما، وإنما هو أمر زائد عليهما، فلا يكون مقبولا.

ثالثاً: أنه لو جاز الحكم اجتهاداً بغير الكتاب أو السنة أو القياس عليهما لجاز الاستحسان بغير ذلك وهذا باطل.

قال الإمام الشافعي: «وأن القول بغير خبر ولا قياس لغير جائز بما ذكرت من كتاب الله وسنة رسوله، ثم قال: أما الكتاب والسنة فيدلان على ذلك لأنه إذا أمر النبي ﷺ بالاجتهاد فالاجتهاد أبداً لا يكون إلا على طلب شيء، وطلب الشيء لا يكون إلا بدلائل، والدلائل هي القياس، ثم يقول: ولم يجعل الله لأحد بعد رسول الله ﷺ أن يقول إلا من جهة علم مضى قبله وجهة العلم بعد الكتاب والسنة بالإجماع والآثار وما وصفت من القياس عليها»[١].

وقال في لأم: «وليس يؤمر أحد أن يحكم بحق إلا وقد علم الحق ولا يكون الحق معلوماً إلا عن الله نصاً أو دلالة من الله، فقد جعل الله الحق في كتابه ثم في سنة نبيه ﷺ فليس تنزل بأحد نازلة إلا والكتاب يدل عليها نصاً أو جملة»[٢].

رابعاً: أنه لو جاز للمجتهد أن يقول بعقله استحساناً فيما ليس فيه خبر لجاز لغيره من العوام أن يقولوا بمثل ذلك، فقد تكون عقولهم أنضج من عقول بعض المجتهدين لكن ذلك لا يجوز باتفاق، فلا يجوز للمجتهد أن يستحسن بعقله.

---

(١) الرسالة ص ٥٠٥ بتحقيق الشيخ أحمد شاكر.

(٢) الأم (٧/ ٢٧٢).

قال الإمام الشافعي رحمه الله: «فهل تجيز أن يقول الرجل «أستحسن بغير قياس، فقلت: لا يجوز هذا عندى - والله أعلم- لأحد، وإنما كان لأهل العلم أن يقولوا دون غيرهم لأن يقولوا في الخبر باتباعه، وفيما ليس فيه الخبر بالقياس على الخبر، ولو جاز تعطيل القياس لجاز لأهل العقول من غير أهل العلم أن يقولوا فيما ليس فيه خبر بما يحضرهم من الاستحسان، ثم قال: ولو قال بلا خبر لازم ولا قياس كان أقرب من الإثم من الذي قال وهو غير عالم وكان القول لغير أهل العلم جائزاً»[1].

خامساً: أن الاستحسان لا ضابط له، ولم توجد مقاييس يقاس بها الحق من الباطل كالقياس، فلو جاز لكل حاكم أو مفت أو مجتهد أن يستحسن فيما لا نص فيه لأدى ذلك إلى وجود أحكام مختلفة في النازلة الواحدة على حسب استحسان كل مفت، فيكون في الشيء الواحد ضروب من الفتوى من غير ترجيح واحدة على الأخرى إذ لا ميزان ولا ضابط يمكن له الترجيح به ما دام الأساس هو الاستحسان وما هكذا تفهم الشرائع»[2].

سادساً: أن النبي ﷺ ما كان يفتى باستحسانه وهو الذي لا ينطق عن الهوى، فقد سئل عن الرجل يقول لامرأته أنت على كظهر أمي فلم يفت باستحسانه بل انتظر الوحى حتى نزلت آية الظهار[3].

---

(١) الرسالة ص ٥٠٤ تحقيق الشيخ أحمد شاكر.

(٢) انظر الأم جـ٧ ص ٤٧٣.

(٣) وهو قوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِيٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآ﴾ [المجادلة: ١-٤].

ولو كان لأحد أن يفتى بذوقه الفقهى، أو باستحسانه لكان سيد المرسلين – سيدنا محمد ﷺ[١].

وقفة مع هذه الأدلة

الأدلة التي ساقها «هؤلاء»، كلها عند التمحيص لا تعدو أن تكون من قبيل حمل النصوص على ظاهرها، كما هو مذهب «أبن حزم»، لكن الجمهور يحملونها على محمل أخرى لا تتعارض مع قواعد الشريعة وأصول الأدلة.

فلم يقل أحد: إن الحق في دين الله تعالى مردود إلى استحسان المجتهد وعقله المجرد، وإنما هو مردود إلى كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ ثم إلى اجتهاد المجتهد ليقيس ما لم ينص عليه على ما نص عليه، متى تحققت العلل التي بين الأصول والفروع، وهذا هو ما أقر الرسول ﷺ عليه أصحابه كما في حديث معاذ المشهور.

فإذا كان الإسلام قد شرع الاجتهاد والرأي في المسائل التي لا نص فيها، فليس ذلك قولاً بالهوى والتشهي – كما يقول المنكرون للاستحسان.

وقد علق الشيخ أبو زهرة- على هذه الأدلة بقوله إن نظرة واحدة في أدلة أبن حزم نجدها تنبني على أصلين:

أحدهما: أن النصوص القرآنية والنبوية قد انتهت بكل الأحكام، لازمها أي: واجبها ونفلها ومكروهها ومباحها.

ثانيهما: أن القياس زيادة على النصوص الكاملة بعمل الإنسان لا بشرع الأديان.

---

(١) انظر: بحوث في الأدلة المختلف فيها د. محمد سعيد عبد ربه ص ٦٤.

وبمناقشة هذه الأدلة يتضح أن النصوص قد أتت بكل شيء ولم تبق شيئاً من غير بيان بالعبارة وحدها، أو بالإشارة، بيد أن الظاهريين يقصورن البيان على العبارة وحدها، ولا يتجاوزونها، والجمهور يتوسعون في معنى الدلالة فيقولون: إن الدلالة على الأحكام بألفاظها وبالدلائل العامة التي تبينها مقاصد الشريعة، هي جملة نصوصها وعامة أحوالها، فإذا قال الشارع: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: ٩٠] كان ذلك نصاً على الخمر بالعبارة وفيه دلائل تشير إلى أن كل ما فيه ضرر غالب يكون حراماً، فحرمت لما فيه من ضرر غالب إذ يقول سبحانه وتعالى: ﴿۞يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ﴾ [البقرة: ٢١٩]. فكل ما يتحقق فيه هذا المعنى يكون حراماً بهذا النص العام، وبذلك يتبين أن ما يقوم به القياس يعتمد على النص، وهو في حقيقته إعمال للنص كما بينا.

وإذا كان القياس إعمالاً للنص فيكون من بيان الشريعة، وإذن ينهدم الأصل الثاني وهو منافاة القياس لكمال النصوص، وقد قلنا: إن تعليل النصوص هو أساس للخلاف بين مثبتي القياس والنافين له، فنافوه نفوا التعليل، فقصروا النصوص على العبارة، ومثبتوه أثبتوا التعليل فاعتبروا القياس إعمالاً للنصوص، وفى الحق أن نفاة القياس قد أخطأوا إذ تركوا تعليل النصوص، فقد أداهم إهمالهم له إلى أن قرروا أحكاماً تنفيها الشريعة، فقد قرروا أن بول الآدمي نجس للنص عليه، وبول الخنزير طاهر لعدم النص، وأن لعاب

الكلب نجس وبوله طاهر، ولو اتجهوا إلى قليل من الفهم لفقه النص لما وقعوا في مناقضة البديهيات على ذلك النحو»[١].

فابن حزم ومن سار على نهجه خالف جمهور المسلمين في عدم التوسع في الأدلة حيث وقفوا عند النصوص الواردة فقط، بينما أخذا لجمهور بالنصوص، وبالقياس المبنى أصوله على الأدلة، لوجود علة بين الأصل والفرع، وبروح الشريعة الإسلامية في رفع الحرج والمشقة وتحقيق اليسر والتخفيف.

وهذا هو ما فعله السلف الصالح من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين.

أما ما نقل عن الشيعة من إنكار الرأي والقياس، فهو نقل غير صحيح، ويحتاج إلى دليل، بل الأدلة الثابتة تنفيه وتبطله فقد صح عن «علي» رضي الله عنه أنه عمل بالقياس في مسائل كثيرة، تقدم بعض منها، عند الحديث على موقف الصحابة من «الرأي».

وكذلك فعل على بن الحسين، وزيد بن علي، والهادي والمنصور وغيرهم. فقد نقل عنهم جميعاً أنهم استندوا إلى القياس في العديد من المسائل[٢].

---

(١) أصول الفقه للشيخ أبي زهرة ص ١٧٩ – ١٨٠.

(٢) انظر: أصول محمد رضا المظفر (٣/ ١٧٨) الأدلة المختلف فيها ص ٢٦٠.

أقسام الاستحسان

يقسم الحنفية ومن سار على طريقتهم الاستحسان باعتبارات مختلفة لا داعي لذكرها في هذا المختصر، وسوف نكتفي هنا ببيان أقسامه بالنسبة إلى ما عدل عنه وما عدل إليه وهو بهذا الاعتبار ينقسم إلى أربعة أقسام:

١- الاستحسان بالنص:

ومعناه العدول عن حكم القياس في مسألة إلى حكم مخالف له ثبت بالكتاب أو السنة[١].

وقد عرفه البرديسي بقوله: «الاستحسان الثابت بالنص هو الاستحسان الذي يتحقق في كل واقعة يرد فيها نص معين يعطي لهذه الواقعة حكماً يخالف الحكم الكلي الذي يجب تطبيقه على هذه الواقعة بمقتضى الدليل العام أو القاعدة المقررة»[٢].

قال الإمام الغزالي: «وهذا مما لا ينكر، وإنما يرجع الاستنكار إلى اللفظ وتخصيص هذا النوع من الدليل بتسميته استحساناً من بين سائر الأدلة»[٣].

ومن أمثلة هذا النوع:

(أ) بيع السلم:

وهو: بيع شيء موصوف في الذمة بثمن عاجل. فهو بيع مخالف للبيع المعهود، والذي يشترط فيه أن تكون العين المبيعة موجودة عند العقد، إلا أنه جوز لنص آخر أخرجه من الحكم العام الذي بينه النبي ﷺ حين قال لحكيم

---

(١) انظر كشف الأسرار (٤/ ٥) ابن ملك على المنار ص ٨١٢.

(٢) أصول الفقه للبرديسي ص ٣٠٨.

(٣) المستصفى (١/ ١٣٩)، بحوث في الاجتهاد (٢/ ٣٩)، الأدلة المختلف فيها ص ٢٦٤.

(٤) أخرجه مسلم في المساقاة باب تحريم الاحتكار في الأقوات ١١ / ٤٤ حديث (٤٠٩٩).

ابن حزام **«لا تبع ما ليس عندك»** لكن السلم جوز لليسر والتسهيل، ولورود النص الدال على جوازه، وهو ما روى أن النبي ﷺ قدم المدينة وهم يسفلون في الثمار السنة والسنتين. فقال «من أسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم»[١].

قال السرخسي: «وكذلك القياس يأبى جواز السلم باعتبار أن المعقود عليه معدوم عند العقد تركناه للرخصة الثابتة بقولهﷺ:«ورخص في السلم»[٢].

(ب) المثال الثاني: السرقة:

فإن الواجب فيها القطع مطلقاً بعد توفر شروطها وأركان موجبات الحد أو الجريمة الموجبة للحد لعموم قوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ [المائدة: ٣٨].

لكنه عدل عن القطع استحساناً في عام المجاعة كما فعل عمر ﷺ حتى لا يجتمع على السارق ضرران: ضرر الجوع وضرر القطع للسرقة وتخصيصاً لهذا العام[٣].

(جـ) طهارة سؤر سباع الطير:

ومن أمثلة الاستحسان: الحكم بطهارة سؤر سباع الطير مثل: الصقر والنسر وأمثالها.

---

(١) رواه البخاري ومسلم وأحمد في مسنده، من حديث ابن عباس – رضي الله عنهما – انظر: الفتح الكبير) ٣/ ١٦٠).

(٢) أصول السرخسي (٢/ ٢٠٣).

(٣) مصادر التشريع فيها لا نص فيه ص ٧٢.

فإنه من المعلوم أن هذه الطيور تأكل الميتة وسائر النجاسات، فكان القياس أن يحكم بنجاسة سؤرها قياساً على سؤر الأسد والنمر، والبهائم التي تأكل النجس، ولأن السؤر يتبع اللحم لاختلاطه باللعاب المتولد منه، لكن عدل عن هذا القياس وحكم بطهارتها، قياساً على سؤر الآدمي، بجامع عدم مأكولية لحم كل منهما.

قال صاحب «تيسير التحرير»: مثال ما اجتمع فيه القياس والاستحسان سباع الطير أي سؤرها كالصقر والباز إذ القياس نجاسة سؤرها قياساً على نجاسة سؤر البهائم كالأسد والنمر، لاشتراكها في نجاسة اللحم لحرمته، والسؤر يتبع اللحم لاختلاطه باللعاب المتولد منه، وهذا المعنى ظاهر غير قوى الأثر، والاستحسان طهارة سؤرها وهو القياس الخفي علي طهارة سؤر الآدمي، بجامع عدم مأكولية لحم كل منهما وإن، كان في الآدمي للكرامة وفي سباع الطير للنجاسة، لأن الحرمة لا للكرامة بل لعلة النجاسة لضعف أثر القياس المذكور. فإن المؤثر إنها هو مخالطة اللعاب النجس للماء في السؤر لانتفائه، أي انتفاء المؤثر المذكور في سؤر سباع الطير، تعليل لضعف أثر القياس، إذ تشرب سباع الطير بمنقارها العضو الطاهر، ولأنه جاف لا رطوبة فيه وهو طاهر من الميتة فمن الحي أولى وهي –أيضاً– تأخذ الماء به ثم تبتلعه، ولا ينفصل شيء من لعابها في الماء فانتفت علة النجاسة وهي المخالطة المذكورة فكان طاهرا كسؤر الآدمي بجامع انتفاء علته ثم يقول: وأثر القياس الخفي أقوى من ذلك القياس الظاهر، لما عرفت من انتفاء موجب النجاسة، ثم إن كانت مضبوطة تغذى بالطاهر فقط لا يكره سؤرها، كما روى عن أبي حنيفة وأبي يوسف واستحسنه المتأخرون وأفتوا به. وإن كانت مطلقة يكره لأنها لا تتحامى الميتة، فكانت كالدجاجة المخلاة، وعن أبي يوسف أن ما يقع علي الجيف سؤره نجس لعدم خلو منقاره عن النجاسة عادة.

وأجيب بأنها تدلك منقارها بالأرض بعد الأكل فيزول ما عليه، ولعدم تيقن النجاسة مع البلوى بها فإنها تنقض في الهواء علي الماء فثبتت الكراهة لا النجاسة[١].

٢-الاستحسان بالإجماع:

ومعناه: انعقاد الإجماع الصريح أو السكوتي علي حكم في مسألة، يخالف قياسا أو قاعدة عامة.

ومن أمثلته:

(أ) الاستصناع:

وهو أن يطلب شخص من آخر أن يصنع له شيئا معينا نظير مبلغ من المال، فالأصل عدم جواز هذا العقد، لأن الشيء المطلوب صنعه معدوم وقت العقد، وهو غير جائز، لكن ذلك جائز استحساناً، لجريان عمل الناس علي ذلك في كل زمان ومكان، من غير إنكار من أحد. قال السرخسي «وأما ترك القياس بدليل الإجماع فنحو الاستصناع فيما فيه للناس تعامل، فإن القياس يأبى جوازه، تركنا القياس للإجمع علي التعامل به فيما بين الناس من لدن رسول الله ﷺ وإلي يومنا هذا لأن، القياس فيه احتمال الخطأ والغلط فبالنص أو الإجماع تتعين جهة الخطأ فيه»[٢].

وفي كشف الأسرار «ومن الاستحسان ما ثبت بالإجماع مثل الاستصناع يعنى فيما فيه للناس تعامل مثل أن يأمر إنسانا أن يصنع له خفاً مثلاً بكذا ويبين صفته ومقداره ولا يذكر له أجلاً ويسلم إليه الدراهم أولا يسلم، فإنه يجوز والقياس يقتضي عدم جوازه، لأنه بيع معدوم للحال حقيقة وهو معدوم وصفاً

---

(١) تيسير التحرير (٤/ ٧٩ – ٨٠).

(٢) أصول السرخسي (٢/ ٢٠٣).

في الذمة ولا يجوز بيع شيء إلا بعد تعيينه حقيقة، أي ثبوته في الذمة كالسلم. فأما مع العدم من كل وجه فلا يتصوره عقل، لكنهم استحسنوا تركه بالإجماع الثابت بتعامل الأمة من غير إنكار لأنه بالإجماع يتعين جهة الخطأ في القياس كما يتعين بالنص فيكون واجب الترك، وقصروا الأمر على ما فيه تعامل لأنه معدول به عن القياس. فإن قيل: الإجماع وقع معارضا للنص وهو قوله عليه السلام، «لا تبع ما ليس عندك» قلنا قد صار النص في حق هذا الحكم مخصوصا بالإجماع فبقي القياس النافي للجواز معارضا للإجماع فسقط اعتباره بمعارضة الإجماع[١].

(ب) الاستحمام في الحمام:

وهو أن يستحم إنسان في الحمام دون أن يقدر المدة التي يمكثها وقدر الماء الذي يستهلكه ودون أن يقدر الأجرة، فإن القياس يقتضى عدم جواز ذلك للجهالة الحاصلة من عدم تقدير الماء والأجرة والمدة التي يمكثها، لأن الناس يتفاوتون فيما يستهلكون من الماء كما يتفاوتون في المدة التي يمكثونها وهذه كلها أمور تفسد العقد، ومع هذا فإنه جائز استحساناً بالإجماع، لجريان العرف بذلك في كل زمان ومكان، ولم يحدث إنكار من المجمعين في أي عصر من العصور من عهد النبي ﷺ إلي يومنا هذا علي دخول الحمام بهذه الصفة لأن فيه دفعاً للضرر والمشقة[٢].

---

(١) كشف الأسرار للبخاري (٤/ ٥ – ٥٦).

(٢) انظر: الهداية مع فتح القدير (١/ ٦٧) حاشية ابن عابدين (١/ ١٨) الأدلة المختلف فيها ٢٧٠.

(جـ) اختيار الزوجة للطلاق:

ومن أمثلة الاستحسان بالإجماع: ما ذكره صاحب الهداية ما إذا قال الرجل لزوجته اختاري أحد أمرين إما نفسك وإما أنا فقالت أختار نفسي .. فإنها تكون بائنة بواحدة أي بينونة صغرى استحساناً، والقياس أنه لا يقع شيء من الطلاق وإن نواه الزوج، لأنه لا يملك إيقاع الطلاق بهذا اللفظ فلا يملك التفويض إلي غيره، إلا أن الحنفية استحسنوه لإجماع الصحابة رضوان الله عليهم[١].

وقد أورد الدكتور «الزرقا» اعتراضا علي هذين النوعين من الاستحسان فقال: «فان قيل في هذين النوعين أن حكم استحسان الأثر هو حكم الأثر نفسه الذي استند إليه المجتهد وأن، حكم استحسان الإجماع هو ما يقتضيه الإجماع وحده، فإذا ثبت الأثر أو تحقق الإجماع فلا يلتفت إلي الأدلة الأخرى من قياس أو استحسان، وعلى هذا فلا داعي لذكرهما وجعلهما من أنواع الاستحسان، اللهم إلا إن كان المراد إلزام خصوم الاستحسان بالاستحسان.

قلنا: إن الإخراج من حكم القياس الجلي أو القاعدة العامة شيء غير مألوف، فإن كلا من القياس الجلي أو القاعدة العامة عند تقابله مع النص يتم العمل بالنص ويترك ما عداه، كذلك الحال عند تقابله مع الإجماع، فلما كان العمل بالنص فقط أو الإجماع فقط يترتب عليه إهدار كل من القياس الجلي والقاعدة العامة في جميع الصور قلنا: بالعمل بهما في الصورة التي وجد كل منهما

(١) فتح القدير (٣/ ١٠١)، الأدلة المختلف فيها ص ٢٧١.

فيها، وعملنا بالقياس أو القاعدة العامة في غير الصورتين وفي هذا إعمال للدليلين وهو أولى من إعمال أحدهما»[1].

٣- الاستحسان بالضرورة:

وهو: أن توجد ضرورة أو مصلحة تحمل المجتهد علي ترك القياس، سداً للحاجة ودفعاً للضرر[2].

ومن أمثلة ذلك:

(أ) طهارة البئر التي وقعت فيها نجاسة:

فمن أمثلة الاستحسان بالضرورة: ما إذا وقعت نجاسة في بئر، فإن القاعدة العامة أن تكون هذه البئر نجسة، لأن إخراج الماء منها لا يؤثر في طهارة ما بقي فيه من الماء، كما أن إخراج الماء كله لا يفيد في طهارة ما ينبع من أسفل البئر لأنه ينجس بما يلاقيه من النجاسة، وهي الجدران التي تنجست.

وهذا يؤدي إلى حرج شديد، ويوقع الناس في مشقة لا تحتمل، ومن هنا عدل عن هذا الأصل، وحكم بطهارته استحساناً.

قال البخاري «ومن الاستحسان ما ثبت بالضرورة وهو تطهير الحياض والآبار والأواني، فإن القياس نفي طهارة هذه الأشياء بعد تنجسها، لأنه لا يمكن صب الماء علي الحوض أو البئر ليتطهر، وكذا الماء الداخل في الحوض أو الذي ينبع من البئر تنجس بملاقاة النجس، والدلو تتنجس أيضاً بملاقاة الماء فلا تزال تعود وهي نجسة، وكذا الإناء إذا لم يكن في أسفله ثقب يخرج الماء منه

---

(١) المدخل الفقهي العام جـ ١ ص ٨٥ وما بعدها.

(٢) أصول الفقه للشيخ أبي زهرة ص ٢١١، أصول الفقه للبرديسي ص٣١٢، بحوث في الاجتهاد فيما لا نص فيه (٢/ ٤٢)، الأدلة المختلف فيها ص ٢٧٢.

إذا جرى من أعلاه، لأن الماء النجس يجتمع في أسفله فلا يحكم بطهارته، إلا أنهم استحسنوا ترك العمل بموجب القياس للضرورة المحوجة إلي ذلك لعامة الناس وللضرورة أثر في سقوط الخطاب»[1].

وقال السرخسي: «وأما ترك القياس لأجل الضرورة فنحو الحكم بطهارة الآبار والحياض بعد ما تنجست وللحكم بطهارة الثوب النجس إذا غسل في الإجانات فإن القياس يأبى جوازه، لأن ما يرد عليه النجاسة يتنجس بملاقاته، تركناه للضرورة المحوجة إلي ذلك لعامة الناس فإن الحرج مدفوع بالنص وفي موضع الضرورة يتحقق معنى الحرج لو أخذ فيه بالقياس فكان متروكاً بالنص»[2].

(ب) عدم الفطر بما يصعب الاحتراز عنه:

ومن أمثلة الاستحسان من أجل الضرورة، عدم الفطر بما يصعب الاحتراز عنه، مثل التراب، أو الدخان أو غبار الدقيق، فإن مثل هذه الأشياء لو دخلت في حلق الصائم لا يعد مفطراً، لعسر الاحتراز عنها، وهذا من قبيل الاستحسان للضرورة، مع أن الأصل أن كل ما يدخل في جوف الصائم يبطل صومه[3].

(جـ) النظر إلى المرأة الأجنبية للتداوي:

فمن القواعد المقررة – شرعاً– حرمة النظر إلي المرأة الأجنبية، لكن استثنى من ذلك، النظر بقصد التداوي للضرورة وفي ذلك يقول الشيخ محمد أبو زهرة: «إن المرأة عورة من قمة رأسها إلي قدميها ثم أبيح النظر إلي بعض المواضع

---

(١) كشف الأسرار (٤/ ٦).

(٢) أصول السرخسي (٢/ ٢٠٣).

(٣) انظر: فتح القدير (٢/ ٦٦)، الأدلة المختلف فيها ص ٢٧٤.

للحاجة كرؤية الطبيب، وأن هذا معارض بقياسين: أحدهما ما قررته القواعد من كون المرأة عورة لأن النظر إليها يؤدي إلي الفتنة.

والوصف الثاني: ما عساه أن يؤدى إلي مشقة في بعض الأحوال كحال العلاج فأعملت علة التيسير هنا في هذا الموضع[١].

٤- استحسان العرف والعادة:

ومعناه العدول عن مقتضى القياس إلي حكم آخر يخالفه لجريان العرف بذلك قولا أو عملا[٢].

ومن أمثلة ذلك:

(أ) فمن أمثلة العرف القولي «الأيمان» فلو حلف ألا يدخل بيتا، فدخل مسجدا، فإنه لا يحنث في هذا اليمين مع أن الله تعالي سمي المسجد بيتا في قوله تعالي: ﴿فِي بُيُوتٍ أَذِنَ ٱللَّهُ أَن تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ...﴾ [النور: ٣٦].

إلا أن عرف الناس جار علي عدم إطلاق لفظ البيت علي المسجد ومن هنا لا يحنث الحالف بدخول المسجد[٣].

ومثله: ما لو حلف ألا يأكل لحما فأكل سمكا، فإنه لا يحنث لجريان العرف العام علي أن السمك ليس بلحم، مع أن الله تعالي يقول: ﴿وَمَا يَسْتَوِى ٱلْبَحْرَانِ هَٰذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَآئِغٌ شَرَابُهُۥ وَهَٰذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَمِن كُلٍّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا﴾ [فاطر: ١٢]، فقد سمي القرآن الكريم السمك بأنه لحم طرى، وبمقتضى هذا كان لابد وأن

---

(١) أصول الفقه للشيخ أبي زهرة ص ٢١٠.

(٢) بحوث في الاجتهاد (٢/ ٤٦)، الأدلة المختلف فيها ص ٢٧٧.

(٣) الموافقات (٤/ ١١٧)، والاعتصام (٢/ ٣٢٣).

يحنث الحالف، ولكن ترك هذا الدليل، وقيل بعدم الحنث استحساناً لجريان العرف على أن السمك لا يسمى لحماً[1].

(ب) ومن أمثلة العرف العملي:

١- استئجار المرضعة بطعامها وكسوتها: فإن استئجار المرضعة بأجرة معلومة جائز شرعا، ولكن استئجارها بكسوتها وطعامها فهذه أجرة مجهولة، والقاعدة التي ينبني عليها الحكم أن المجهول لا يصح أن يكون أجرة، ولكن أبا حنيفة جوز ذلك استحساناً، ووجه الاستحسان: أن العادة جارية بالتوسع على المراضع شفقة علي الأولاد، ولذا فإن الجهالة تكون معدومة لتعارف الناس علي ذلك[2].

٢- وقف المنقول استقلالا عن العقار، فإن القاعدة التي تبنى عليها الاحكام أنه لا يجوز أن يوقف المنقول استقلالا عن العقار، إذا شرط الواقف أن يكون مؤبداً، والمنقول لا يصح وقفه مستقلاً، لأنه قابل للهلاك، ولكن الإمام محمد بن الحسن أجاز وقف ما جرى به العرف منها كالكتب ونحوها استحساناً على خلاف القياس[3].

---

(١) أصول الفقه للبرديسي ص ٣١٦.

(٢) الهداية (٧/ ١١٢)، الأدلة المختلف فيها ص ٢٧٨.

(٣) فتح القدير (٧/ ١١٢)، الأدلة المختلف فيها ص ٢٧٨.

هل الخلاف بين العلماء لفظي أو معنوي

بعد هذه الجولات في معنى الاستحسان، واستعمالاته المختلفة، وآراء العلماء حول حجية الاستحسان، كمصدر من مصادر التشريع، أو عدم حجيته، لم يبق إلا أن نخرج من هذا كله بإجابة واضحة وصريحة: هل الخلاف بين العلماء- في حجية الاستحسان، أو عدم حجيته خلاف لفظي، لا يترتب عليه أي أثر، أو أنه خلاف معنوي تترتب عليه بعض الآثار؟.

للإجابة علي هذا التساؤل نقول:

إنه من خلال الأدلة التي ساقها الفريقان، المثبتون لحجيته والمنكرون لها، ومن واقع الأمثلة الفقهية المخرجة علي الاستحسان، نستطيع أن نرجح أن الخلاف بين العلماء في حجية الاستحسان، أو عدم حجيته لفظي، ناشئ من اختلاف وجهة نظر كل منهما، وأنهما في النهاية يلتقيان عند هدف واحد ...

فالإمام الشافعي، الذي حمل لواء إنكار الاستحسان، إنما فعل ذلك تورعا من الفتوى بالتلذذ والتشهي واتباع الهوى من غير نص أو دليل، ولا يعيب علي أبى حنيفة استحسانه، مادام ذلك الاستحسان مستندا إلى النص، أو الإجماع، أو الضرورة، أو العرف كما تقدم.

والإمام الشافعي، وأن كان يحصر الأدلة في النص والإجماع والقياس، فإنه يدخل المصالح الكلية في باب القياس، ويسميه بعض أتباعه: قياس المعنى.

فالنزاع إنما هو في تسمية هذا الحكم أو ذاك استحساناً، أو مستنداً إلى الاستحسان، لا في نتيجة ذلك، فإن الكل متفق عليها.

قال الآمدي: «الخلاف ليس في نفس إطلاق لفظ الاستحسان جوازاً وامتناعاً، لوروده في الكتاب والسنة وإطلاق أهل اللغة.

أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾ [الزمر ١٨]. وقوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا۟ بِأَحْسَنِهَا﴾ [الأعراف: ١٤٥].

وأما السنة فقوله عليه السلام: «**ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن**»[١].

وأما الإطلاق: فما نقل عن الأئمة من استحسان دخول الحمام من غير تقدير عوض للماء المستعمل، ولا تقدير مدة السكون فيها، وتقدير أجرته، واستحسان شرب الماء من أيدي السقائين من غير تقدير في الماء وعوضه، وقد نقل عن الشافعي أنه قال: أستحسن في المتعة أن تكون ثلاثين درهما، وأستحسن ثبوت الشفعة للشفيع إلي ثلاثة أيام، وأستحسن ترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة.

وقال في السارق إذا أخرج يده اليسرى بدل اليمنى، فقطعت: القياس أن تقطع يمناه، والاستحسان أن لا تقطع.

فلم يبق الخلاف إلا في معنى الاستحسان وحقيقته، ولا شك أن الاستحسان قد يطلق على ما يميل إليه الإنسان ويهواه من الصور والمعاني، وإن كان مستقبحاً عند غيره، وهو في اللغة استفعال من الحسن، وليس ذلك هو محل الخلاف، لاتفاق الأمة قبل ظهور المخالفين علي امتناع حكم المجتهد في شرع الله تعالي بشهواته وهواه، من غير دليل شرعي، وأنه لا فرق في ذلك بين المجتهد والعامي، وإنما محل الخلاف فيما وراء ذلك»[٢].

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام (٤/ ١٣٦).

وقال السعد التفتازاني: «الحق أنه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلاً للنزاع، إذ ليس النزاع في التسمية، مع أنه قد يطلق لغة علي ما يهواه الإنسان ويميل إليه، وإن كان مستقبحاً عند الغير وكثر استعماله في مقابلة القياس علي الإطلاق، كان إنكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنا، حتى يتبين المراد منه، إذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه»[١].

ويقول ابن عبد الشكور:

«والحق أنه لا يتحقق استحسان مختلف فيه، فإن أريد ما يعده العقل حسنا فلم يقل بثبوته أحد، وإن أريد ما أردناه نحن فهو حجة عند الكل، فليس هو أمر يصلح للنزاع. وبالجملة ليس الاستحسان عندنا إلا دليلا معارضا للقياس»[٢].

وقد رد البخاري علي من ينكر إطلاق اسم الاستحسان على الأحكام التي ثبتت به فقال.

«وكيف يصح الطعن باستعمال هذا اللفظ وهو منقول عن سائر المجتهدين فإن ابن مسعود رضي الله عنه كان يستعمل هذا اللفظ كثراً في المسائل. وذكر مالك بن أنس رحمه الله لفظ الاستحسان في كتابه في مواضع. وقال الشافعي رحمه الله في المتعة: أستحسن أن تكون ثلاثين درهما، وقال في باب الشفعة: أستحسن أن يثبت للشفيع الشفعة إلى ثلاثة أيام، وقال في المكاتب: أستحسن ترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة. وذكر محيى السنة في التهذيب وضع المصحف في حجر الحالف عند التحليف استحسنه الشافعي تغليظاً- وقد قال الشافعي- رحمه الله- في بعض كتبه: «أستحسن كذا. وليس بين

---

(١) حواشي السعد علي العضد (٢/ ٢٨٨).

(٢) مسلم الثبوت جـ ٢ ص ٣٢١.

اللفظين فرق بل الاستحسان أفصحها، لأنه أوفق لكلام صاحب الشرع الذي هو أفصح الكلام، قال تعالى: ﴿وَٱتَّبِعُوٓا۟ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم﴾، وقال: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ۝١٧ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾، وقال: ﴿وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا۟ بِأَحْسَنِهَا﴾، وقال عليه الصلاة والسلام: «**ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن**». ولفظ الاستحسان أقوى في الدلالة على المقصود من الاستحباب.

إذ المراد بالاستحسان بيان حسن ما دل عليه ذلك الدليل وهذا اللفظ يدل عليه بوضعه إذ الاستحسان وجدان الشيء وعده حسنا أما الاستحباب فيدل بوضعه علي ميل الطبع إلي الشيء والمحبة له، وذلك لا يدل علي الحسن الذي هو المقصود لا محالة.

فإن الطبع قد يميل إلي ما هو قبيح في الشرع والعقل كالزنى وشرب الخمر، ألا ترى أنه استعمل اللفظ في مقام الذم كما في قوله تعالى: ﴿يَسْتَحِبُّونَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا عَلَى ٱلْءَاخِرَةِ﴾، وقوله : ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمُ ٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا عَلَى ٱلْءَاخِرَةِ﴾ فعرفنا أن الاستحسان أفصح وأقوى من الاستحباب[1].

وقال الشوكاني: نقلاً عن السمعاني: «إن كان الاستحسان هو القول بما يستحسنه الإنسان ويشتهيه من غير دليل فهو باطل ولا أحد يقول به، وإن كان تفسير الاستحسان بالعدول عن دليل إلي دليل أقوى منه فهذا مما لا ينكره أحد»[2].

ثم قال الشوكاني – في نهاية بحثه للاستحسان – فعرفت بمجموع ما ذكرنا أن ذكر الاستحسان في بحث مستقل لا فائدة فيه أصلاً، لأنه إن كان راجعاً إلى

---

(١) كشف الأسرار (٤/ ١٣– ١٤).

(٢) إرشاد الفحول ص ٢٤١.

الأدلة المتقدمة فهو تكرار، وإن كان خارجاً عنها فليس من الشرع في شيء، بل هو من التقول علي هذه الشريعة بما لم يكن تارة وبما يضادها أخرى[١].

إلا أن السرخسي يرد هذا الاتجاه فيقول: وإنما سموا ذلك استحساناً للتميز بين هذا النوع من الدليل وبين الظاهر الذي تسبق إليه الأوهام قبل التأمل، علي معنى أنه بما يدل بالحكم عن ذلك الظاهر لكونه مستحسنا لقوة دليله، وهو نظير عبارات أهل الصناعات في التمييز بين الطرق لمعرفة المراد. فإن أهل النحو يقولون، هذا نصب علي التفسير، وهذا نصب علي المصدر، وهذا نصب علي الظرف وهذا نصب علي التعجب، وما وضعوا هذه العبارات إلا للتمييز بين الأدوات الناصبة، وأهل العروض يقولون، هذا من البحر المديد، فكذلك استعمل علماؤنا عبارة القياس والاستحسان للتمييز بين الدليلين المتعارضين وتخصيص أحدهما بالاستحسان لكون العمل به مستحسناً، وكونه مائلا عن سنن القياس الظاهر، فكون هذا الاسم مستعاراً لوجود معنى الاسم فيه بمنزلة الصلاة، فإنها اسم للدعاء، ثم أطلقت علي العبادة المشتملة علي الأركان من الأفعال والأقوال لما فيها من الدعاء عادة[٢].

ويقول الشيخ أبو زهرة، بعد أن ذكر أدلة الإمام الشافعي: «وأن هذه الأدلة كلها لا ترد علي الاستحسان الحنفي إلا فيما يتعلق باستحسان العرف واعتبار العرف أصلاً من أصول الاستنباط موضع خلاف بين الشافعية والأحناف، وما عدا استحسان العرف فإن كل أنواع الاستحسان الحنفي لا يرد عليه اعتراض من اعتراضات الشافعي، لأنه مبني علي الأصول التي لا يسع الشافعي أن يخالفها إذ هو

---

(١) المرجع السابق.

(٢) المبسوط للسرخسي (٩/ ٣٠٠).

في إحدى صوره ضرب من ضروب القياس وفى الأخرى اعتماد علي النص أو الإجماع أو الضرورة. والضرورات تبيح المحظورات بإجماع العلماء وهي موضع اعتبار وبها يخالف النص فأولى أن يخالف بها القياس.

وبالنسبة للاستحسان المالكي نقرر أن هذه الأدلة واردة عليه بالنسبة لاستحسان المصلحة، لأنها هي التي يرد عليها تلك الأدلة على نظر في أن المصلحة التي اعتبرها مالك مخالفة للأصول أو غير مخالفة.

وفي الحق أن الاستحسان في نظر الشافعي يشمل المصلحة المرسلة، إذا لم يكن دليل سواها، كما يشمل المصلحة في حال معارضتها للأقيسة(١).

من هذا كله نأخذ أن الخلاف بين العلماء في الاستحسان إنما هو خلاف لفظي لا جوهري، وأن من لم يقل به تحرزا عن هوى المجتهد إنما غايته ترك ما يريب إلي ما لا يريب، وهو موافق لمن قال به في كل الأمور المبنية علي الدليل والراجعة إليه(٢).

خلاصة:

أولاً: أن الاستحسان مسلك من مسالك الرأي والاجتهاد ونوع من أنواع الاستدلال علي ثبوت الأحكام الشرعية، وهو بهذا المفهوم كان موجودا ومطبقا في عصر النبي ﷺ وعصر الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين.

ثانياً: أن الاستحسان يمثل جانبا من جوانب التيسير والتخفيف في الشريعة الإسلامية، وهذا ما يؤخذ مع بعض التعريفات التي ذكرها السرخسي للاستحسان

---

(١) أصول الفقه للشيخ أبو زهرة ص ٢٥٤.

(٢) الأدلة المختلف فيها د.: عبد الحميد أبو المكارم ص ٢٤٥ وانظر بحوث في الاجتهاد فيما لا نص فيه (٢/ ٢٧ – ٢٨).

حيث قال: «الاستحسان الأخذ بالسماحة، وانتقاء ما فيه الراحة».

ومما لا شك فيه أن الشريعة الإسلامية إنما تهدف إلى التيسير علي الناس، ودفع المشقة عنهم.

قال الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[الحج: ٧٨]. وقال – جل شأنه–: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾[البقرة: ١٨٥].

وفي حديث جابر رضي الله عنه الذي رواه البخاري أن النبي ﷺ قال: «**بعثت بالحنيفية السمحة ومن خالف سنتي فليس مني**»[(١)].

وكان من سنته ﷺ «أنه ما خير بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً».

ثالثاً: أن الاستحسان يحقق جانباً كبيراً من جوانب المرونة والسعة في الشريعة الإسلامية، وبخاصة في الاستحسان المبنى علي الضرورة والعرف، فإن أعراف الناس تختلف من بلد إلي بدل، ومن زمن إلى زمن آخر، وفي مسايرة الشريعة لأعراف الناس التي لا تخالف أصلاً من أصول التشريع الإسلامي، أو تجلب مفسدة من المفاسد، ما يجعل هذه الشريعة صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان، ومحققة لمصالح الناس في الدنيا والآخرة.

قال الإمام ابن عابدين:

إن المسائل الفقهية إما أن تكون ثابتة بصريح النص، وهي الفصل الأول، وإما أن تكون ثابتة بضرب اجتهادي ورأي، وكثير منها يبنيه المجتهد على ما كان في عرف زمانه، بحيث لو كان في زمان العرف الحادث لقال بخلاف ما قاله

---

(١) الفتح الكبير (٢/ ٧).

أولا، ولهذا قالوا في شرط الاجتهاد: أنه لابد من معرفة عادات الناس، فكثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان، بحيث لو بقى الحكم علي ما كان عليه أولا للزم منه المشقة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنية علي التخفيف والتيسير. ولهذا نرى مشايخ المذهب خالفوا من سبقوهم في مواضع كثيرة بناها السابقون علي ما كان في زمنهم لعلمهم أنهم لو كانوا في زمانهم لقالوا مثل ما قال الآخرون، أخذا من قواعد المذهب[1].

وهذا – كما قلنا- يدل على أن الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان، وأنها تتسع لكل ما يجد للناس من مصالح، وما يطرأ علي حياتهم من تغييرات وملابسات.

على أنه ينبغي أن يكون معلوما أن الشريعة الإسلامية لا تنزل على تصرفات الناس، وتغير أحوالهم، كما قد يتوهمه البعض بل تصحح تصرفاتهم وفق منهج الله تعالى، وتضبطها بما يحقق المصلحة للجميع، دون حرج أو مشقة.

رابعاً: أن الخلاف بين العلماء في حجية الاستحسان خلاف لفظي، فإن المتمسكين بالاستحسان لا يقولون به بمجرد الهوى والتشهي وإنما بنوه علي قواعد وأصول لا يخالف فيها النافون للاستحسان، وإن كانوا يخالفون في تسميتها بهذا الاسم.

فإذا كان الإمام الشافعي قد شدد النكير علي الاستحسان والقائلين به، فإن ذلك من باب الورع عن الفتوى، بالتلذذ والتشهي واتباع الهوى من غير نص أو دليل.

وهو في الوقت نفسه لا يعيب على أبي حنيفة استحسانه مادام ذلك الاستحسان

(١) رسالة نشر العَرف فيما بُني من الأحكام على العُرف لابن عابدين (٢/ ١٢٦).

مستنداً إلى النص، أو الإجماع، أو الضرورة أو القياس الأقوى، أو العرف.

والشافعي وإن كان يحصر الأدلة في النص والإجماع والقياس فإنه يدخل المصالح الكلية في باب القياس.

فإذا كان الاستحسان مبنياً علي قواعد شرعية، وأصول سليمة، كان حجة شرعية، باعتباره مسلكا من مسالك الاجتهاد ومحققا لروح الشريعة وأهدافها.

٢- الاستصحاب

من الأدلة التي اختلف العلماء فيها «الاستصحاب».

ومعناه في اللغة: المصاحبة والملازمة وعدم المفارقة، يقال: استصحبت الكتاب في سفري، أو الرفيق، أي جعلته مصاحباً لي. فكل شيء لازم شيئاً فقد استصحبه[١].

أما في الاصطلاح: فقد ذكر له علماء الأصول عدة تعريفات منها:

عرفه الإسنوي «بأنه عبارة عن الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني بناء علي ثبوته في الزمن الأول لعدم وجود ما يصلح للتغيير»[٢].

قال الشيخ أبو زهرة: «أي أن ثبوت الحكم في الماضي والعلم به يجعل الشخص يغلب علي ظنه أنه مستمر في المستقبل، كمن ثبتت له الملكية بسبب من أسبابها، بالبيع أو الميراث، فإن الملكية تستمر إلي أن يوجد ما ينافيها، وكمن علمت حياته في زمن معين، فإنه يغلب علي الظن وجوده في الحاضر والمستقبل، حتى يقوم الدليل علي غيره، فيحكم باستمرار حياته حتى يوجد ما يثبت الوفاة،

---

(١) المصباح المنير مادة «صحب».

(٢) نهاية السول ٣/ ١٣١.

فالمفقود يحكم بحياته حتى يوجد ما يدل علي وفاته أو تقوم الأمارات التي توجب غلبة الظن بأنه توفى ويحكم القاضي بالوفاة»[١].

وخلاصة ذلك: أن الاستصحاب سريان الحكم الثابت بدليل في زمن سابق إلي زمن لاحق، لنفس الدليل، لعدم وجود ناسخ أو مخصص لهذا الدليل[٢].

منزلته بين الأدلة:

ينص كثير من العلماء على أن الاستصحاب والتمسك به إنما يكون عند عدم وجود دليل من القرآن أو السنة أو الإجماع أو القياس.

قال الخوارزمي في الكافي: «وهو آخر مدار الفتوى، فإن المفتي إذا سئل عن حادثة يطلب حكمها في الكتاب، ثم في السنة، ثم في الإجماع، ثم في القياس، فإن لم يجده فإنه يأخذ حكمها من استصحاب الحال، فإن كان التردد في زواله فالأصل بقاؤه، وإن كان التردد في ثبوته فالأصل عدم ثبوته»[٣].

أنواع الاستصحاب:

ذكر العلماء للاستصحاب أنواعاً كثيرة، نكتفي هنا بذكر أهمها وهي:

النوع الأول: استصحاب الحكم الأصلي للأشياء، وهو الإباحة عند عدم الدليل علي أمر يراد معرفة حكمه، إذا كان هذا الأمر نافعا، أو الحرمة إذا كان فيه ضرر، علي ما هو معروف عند العلماء من خلاف، هل الأصل في الأشياء الإباحة، أو الأصل فيها الحظر.

ومن أمثلة ذلك: الأطعمة والأشربة التي لم يوجد دليل يدل على حكمها من

---

(١) الإمام مالك للشيخ أبي زهرة ص ٢٣٠.

(٢) الأدلة المختلف فيها وأثرها في الفقه الإسلامي د. عبد الحميد أبو المكارم ص ٣.

(٣) إرشاد الفحول للشوكاني ص ٢٣٧.

الكتاب أو السنة، أو الأدلة الأخرى المعتبرة، كالإجماع والقياس[١].

وللعلماء في هذا النوع عدة مذاهب:

المذهب الأول: أن الأصل في الأشياء الإباحة، حتى يرد الشرع مقررا أو مغيرا.

وهو مذهب جمهور المعتزلة، وبعض الحنفية والشافعية والظاهرية[٢].

واستدلوا علي ذلك بالقرآن والمعقول:

أولاً: من القرآن الكريم:

فقد استدلوا بعدة آيات تدل بظاهرها علي أن الأصل في الأشياء الإباحة منها:

١- قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩].

ووجه الدلالة من الآية: أن الله تعالى أخبر بأنه خلق لعباده ما في الأرض جميعا وامتن عليهم بذلك، ولا يظهر أثر ذلك إلا بإباحة الانتفاع بما فيها من خيرات.

ويؤيد ذلك قوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ [الجاثية: ١٣]. فإن تسخير ما في السموات وما في الأرض لا يكون محققا لفائدته إلا بإباحته.

٢- قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤٥].

فهذه الآية تدل علي أن عدم تحريم غير المذكور في الآية إنما كان لعدم وجود دليل علي التحريم، وما ذلك إلا لأن الأصل الإباحة[٣].

---

(١) انظر: كشف الأسرار ٢/ ٣١٧، بحوث في الاجتهاد فيما لا نص فيه د. الطيب خضري ٢/ ٨٦.

(٢) انظر: شرح الإسنوي على المنهاج ٣/ ١٢٧، بحوث في الاجتهاد ٢/ ٩٠.

(٣) بحوث في الاجتهاد ٢/ ٩٠.

ثانياً: الاستدلال بالمعقول:

كذلك استدلوا بالمعقول فقالوا: إن الانتفاع المترتب على الأشياء التي لم ينص علي تحريمها إذا كان خالياً من المفسدة عادة، فإن العقل يدعو إليه والشرع يؤيد هذا بقوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ [الأعراف: ٣٢].

وجه الدلالة من الآية: أن الاستفهام هنا ليس علي حقيقته وإنما المقصود منه الإنكار علي من حرم زينة الله – تعالى– التي خلقها لعباده، وهذا يدل على أن الأصل في الأشياء الإباحة[١].

المذهب الثاني: أن الأصل فيها التحريم، حتى يرد الشرع مقررا أو مغيرا، وهو مذهب بعض أهل الحديث ومعتزلة بغداد.

وحجتهم في ذلك: أن الذي يملك تشريع الأحكام هو الله تعالى، فإذا أبحنا ما لم يرد فيه نص فقد تصرفنا في ملك الشارع بدون إذنه وهذا لا يجوز.

المذهب الثالث: التوقف وعدم الجزم برأي معين.

وهو رأي الإمام الأشعري وبعض الحنفية.

المذهب الرابع: أن الأصل في الأشياء النافعة الإباحة، وفى الضارة الحرمة.

وهذا هو رأي الجمهور من العلماء وقد استدلوا علي أن الأصل في الأشياء النافعة الإباحة بالأدلة التي استدل بها أصحاب المذهب الأول.

كما استدلوا علي الشق الثاني، وهو أن الأصل في الأشياء الضارة التحريم بقول رسول الله ﷺ: «**لا ضرر ولا ضرار**»[٢].

---

(١) انظر: نهاية السول والإبهاج ٣/ ١١٠، بحوث في الاجتهاد ٢/ ٨٩.

(٢) رواه ابن ماجه، باب من بنى حقه ما يضر بجاره، والي في المستدرك(٣/ ١٠٦) حديث رقم(٢٣٤٠).

وهذا هو الرأي الراجح في نظرنا[١].

النوع الثاني: استصحاب البراءة الأصلية، أو العدم الأصلي:

فمن المعلوم والثابت أن الأحكام الشرعية لا تدرك بالعقل، وإنما تدرك بالدليل الشرعي، والعقل إنما يدل على براءة الذمة من الواجبات قبل بعثة الرسل عليهم الصلاة والسلام، وكذلك بعد بعثتهم فيما لم يرد فيه دليل من الشارع.

فاستصحاب البراءة الأصلية أمر ثابت ومقرر إلى أن يرد دليل من الشرع.

ومن أمثلة هذا النوع عدم وجوب صلاة سادسة بعد الصلوات الخمس المفروضة، لعدم وجود دليل على ذلك.

ومثل ذلك: إذا ادعى شخص على آخر ديناً، ولم يقم بينة على دعواه، بقي المدعى عليه بريئاً من هذا الدين، استصحاباً للبراءة الأصلية.

النوع الثالث: ما دلّ العقل والشرع على ثبوته واستمراره.

ومن أمثلة ذلك: ثبوت الملك لشخص ما عند وجود سببه، فإنه يثبت حتى يوجد ما يزيله.

ويعبر عنه بعض العلماء بأنه: إبقاء ما كان على ما كان حتى يثبت خلافه.

وعبر عنه الإمام ابن القيم باستصحاب الوصف المثبت للحكم حتى يثبت خلافه[٢].

ومثل ذلك: ثبوت الحل بين الزوجين عند وجود العقد الذي يفيد ذلك، فإنه يحكم ببقاء هذا الزواج وما يترتب عليه من حل كل من الزوجين للآخر،

---

(١) انظر: نهاية السول والإبهاج ١٣-١٠٨.

(٢) انظر: إعلام الموقعين ١/ ٣٤٠، الإبهاج للسبكي ٣/ ١١٠.

ووجوب النفقة وانتساب الأولاد، إلي أن يقوم دليل آخر يدل على حصول الفرقة، فكل من شهد وعلم بهذا الزواج له أن يشهد ببقائه ما لم يدل دليل على الفرقة[1].

النوع الرابع: استصحاب حكم ثابت بالإجماع في محل النزاع: ومن أمثلة هذا النوع: انعقاد إجماع العلماء علي بطلان صلاة المتيمم الذي لم يجد الماء، إذا وجد الماء قبل الدخول في الصلاة.

أما إذا رأي الماء أثناء الصلاة فهل تبطل صلاته، استصحاباً لهذا الإجماع، باعتبار أن الماء قد وجد، أو تصح صلاته ويستمر فيها استصحاباً لفقد الماء؟. هل يستصحب عدم وجود الماء أو يستصحب بطلان الصلاة بوجود الماء.

فالإمام أبو حنيفة وكذلك الغزالي وابن قدامة وغيرهم يرون أن هذا الاستصحاب لا يحتج به، لتغير الحالة التي انعقد عليها الإجماع السابق، فلابد من الوضوء.

أما الإمام الشافعي وأبو ثور، وداود الظاهري فيرون الاحتجاج به، وهو الذي رجحه الإمام ابن القيم، وكذلك الشوكاني.

وحجتهم في ذلك: أن الأصل استصحاب حال المجمع عليه، حتى يثبت ما يزيله، فصلاته صحيحة، استصحاباً للأصل، وهو فقد الماء.

قال الشوكاني – في ترجيح الرأي الأخير-: «والقول الثاني هو الراجح، لأن المتمسك بالاستصحاب باق على الأصل، قائم في مقام المنع، فلا يجب

---

(١) بحوث في الاجتهاد فيما لا نص فيه ٢/ ٩٢.

الانتقال عنه إلا بدليل يصلح لذلك، فمن ادعاه جاء به»[(١)].

ومما يقوي هذا الرأي: ما جاء في القرآن الكريم من النهي عن إبطال العبادة بعد الدخول فيها، في قوله تعالى: ﴿۞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوٓاْ أَعْمَٰلَكُمْ﴾ [محمد: ٣٣].

ففي هذه الآية الكريمة إشارة إلى عدم إبطال الأعمال الصالحة بعد الدخول فيها، ومن بينها الصلاة.

---

(١) إرشاد الفحول ص ١، بحوث في الاجتهاد فيما لا نص فيه ٢/ ٩٤-٩٥.

آراء العلماء
في حجية الاستصحاب

اختلف الأصوليون في حجية الاستصحاب علي ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: أنه حجة مطلقا، سواء أكان في جانب الإثبات أم النفي، وهو رأي جمهور المالكية والحنابلة وأكثر الشافعية وبعض الحنفية.

واستدلوا علي ذلك بما يأتي:

أولاً: من القرآن الكريم:

استدل القائلون بحجية الاستصحاب مطلقا بقوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤٥].

فقد دلت هذه الآية علي أن أصل الأشياء الإباحة حتى يقوم دليل علي التحريم بدليل قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ﴾ وهذا يدل علي حجية الاستصحاب.

ثانياً: من السنة:

كما استدلوا علي حجية الاستصحاب من السنة بقوله ﷺ: «**إن الشيطان يأتي أحدكم فيقول: أحدثت أحدثت، فلا ينصرفن حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً**»(١).

فقد أمر باستصحاب الأصل وهو الطهر إذا حدث الشيطان الإنسان بشيء مما ينقض الوضوء، ونهاه عن الانصراف من العبادة إلا إذا تيقن الحدث.

كما استدلوا بقوله ﷺ : «**إذا شك أحدكم في صلاته فلم يدركم صلى ثلاثاً أو**

(١) رواه أحمد، وأبو يعلى في مسنديهما (الجامع الصغير ١/ ٨١).

أربعا، فليطرح الشك، وليبن على ما استيقن، ثم يسجد سجدتين قبل أن يسلم»[١].

ففي الحديث دلالة على طرح الشك والبقاء على الأقل لأنه المتيقن، وهذا هو عين الاستصحاب[٢].

ثالثاً: الإجماع:

ومن الأدلة التي استند إليها أصحاب هذا المذهب: الإجماع في بعض القضايا الفقهية المبنية على الاستصحاب:

فقد أجمعوا على أن الإنسان إذا شك في وجود الطهارة ابتداء لا تجوز له الصلاة، ولو شك في بقائها جازت له الصلاة، استصحابا للأصل السابق.

كما أجمعوا على أن الشك في النكاح ابتداء يوجب حرمة الوطء، وأن الشك في حصول الطلاق مع سبق العقد لا يحرمه. وهذا كله مبني على حجية الاستصحاب[٣].

رابعاً: المعقول:

كما استدلوا على ذلك بأدلة عقلية منها:

١- أن العقلاء من أهل العرف إذا تحققوا وجود شيء أو عدمه وله أحكام خاصة به، فإنهم يسوغون القضاء والحكم بها في المستقبل من زمان ذلك الوجود أو العدم، ولولا الظن بأن الأصل البقاء: أي بقاء ما كان على ما كان لما ساغ لهم ذلك[٤].

---

(١) رواه مسلم من حديث أبي سعيد الخدري.

(٢) الأدلة المختلف فيها د. عبد الحميد أبو المكارم ص ٣٢.

(٣) كشف الأسرار ٣/ ٣٧٩، بحوث في الأدلة المختلف فيها د. السعيد عبد ربه ص ١٧.

(٤) بحوث في الاجتهاد ٢/ ٩٨.

٢- أن ثبوت الحكم في الزمن الأول من غير ظهور مزيل يجعل ظن بقائه راجحا، والظن الراجح يحتج به، فيكون استصحاب الحكم حجة، كما أن ثبوته في الزمن الأول متيقن، فلا يرتفع إلا بيقين[١].

٣- أن الأحكام الشرعية التي وجدت في عهد الرسول ﷺ ثابتة في حقنا ونحن مكلفون بها، بطريق الاستمرار، فلو لم يكن الاستصحاب حجة لما ثبتت هذه الأحكام في حقنا، لجواز أن تكون قد نسخت[٢].

المذهب الثاني: أن الاستصحاب ليس بحجة مطلقاً، سواء أكان في جانب الإثبات أم في جانب النفي.

وهو رأي أكثر الحنفية، وبعض المتكلمين[٣].

واستدلوا علي ذلك بما يأتي:

أولاً: أن الاستصحاب عمل بدون دليل، وكل عمل بدون دليل باطل، فتكون النتيجة أن الاستصحاب باطل، وهذا هو المطلوب..

أما الدليل على المقدمة الأولى: فهو أن الدليل إنما دل على ثبوت الحكم فقط، وأما استمراره فلا دليل عليه..

وأما المقدمة الثانية فواضحة، إذ كل عمل بدون دليل باطل.

ورد هذا الدليل: بأن الحكم في الزمن الثاني قد ثبت بواسطة استصحاب الزمن الأول، فهو إثبات له بدليل، والقول بأن الاستصحاب ليس حجة هو

---

(١) نهاية السول والإبهاج ٣/ ١١٠، مصادر الأحكام الإسلامية ص ١٦٠.

(٢) بحوث في الاجتهاد ٢/ ٩٧-٩٨.

(٣) تيسير التحرير ٤/ ١٧٦، إرشاد الفحول ص ٢٣٨.

عين المتنازع فيه، فلا يصح أن يكون دليلا[١].

ثانياً: أن الاستصحاب يؤدى إلي التعارض في الأدلة، وكل ما يؤدي إلى ذلك فهو باطل، لأن من أثبت حكماً أو نفاه عن طريق الاستصحاب كان لخصمه أن يثبت عكس ما أثبته بالاستصحاب أيضاً وهذا يؤدي إلى التناقض والتعارض، فكل ما يؤدى إلى ذلك يكون باطلاً[٢].

ويناقش ذلك: بعدم التسليم بوجود (التعارض) فإذا وجد دل علي أن أحد الاستصحابين باطل.

ثالثاً: أن الاحتجاج بالاستصحاب مبني على أن الأصل في كل شيء دوامه واستمراره، وهذا يدل على أن حدوث جميع الحوادث على خلاف الدليل المقتضي لاستمرار عدمها، وهو خلاف الأصل.

ورد علي هذا الدليل: بأن هناك فرقا بين الحوادث وغيرها وذلك لوجود السبب لحدوث الحوادث، ونفى حكم الدليل مع وجوده لمعارض أولى من إخراجه عن الدلالة وإبطاله بالكلية مع ظهور دلالته[٣].

المذهب الثالث: أن الاستصحاب حجة للدفع لا للإثبات، وهو رأي الكثير من متأخري الحنفية، وبعض المالكية.

ومعنى هذا: أن الاستصحاب إنما يصلح لأن يدفع به من ادعى تغير الحال، لإبقاء الأمر على ما كان، أي لا يثبت به إلا الحقوق السلبية، وهو ما يسمى ببراءة الذمة، أي لا يثبت به إلا الشرع بشيء بناء على تحقق السبب الذي

---

(١) أصول الفقه للشيخ زهير ٤/ ١٨٠.

(٢) كشف الأسرار ٣/ ٣٩٠.

(٣) الإحكام للآمدي ٣/ ١٧٦.

ربط به هذا الحكم، ولذلك قالوا: إن الاستصحاب حجة لإبقاء ما كان على ما كان، لا لإثبات ما لم يكن.

واستدلوا على ذلك، بأن الدليل من حيث العقل والشرع إنما دل على ثبوت الحكم في الزمن الأول فقط، ولا يلزم من ثبوت الحكم في الزمن الأول ثبوته في الزمن الثاني[1].

ويناقش ذلك: بأنه مادام الدليل قددل على ثبوته في الزمن الأول فينبغي أن يستمر مادام لم يوجد مغير.

الترجيح:

والواقع أن المتأمل في أدلة المذاهب المتقدمة يدرك أن المذهب الأول هو الراجح، فإن الاستصحاب مما فطر عليه الناس، وجرى به عرفهم في عقودهم وتصرفاتهم ومعاملاتهم، فإنهم إذا تحققوا من وجود أمر غلب على ظنهم بقاؤه موجودا حتى يثبت لهم عدمه، وإذا تحققوا من عدم أمر غلب على ظنهم بقاؤه معدوما حتى يثبت لهم وجوده.

وأن مما اتفق عليه الفقهاء: أن ما ثبت باليقين لا يزول بالشك. وبأن أكثر المجتهدين في اجتهادهم يبنون الأحكام على الاستصحاب، وكذلك القضاة درجوا على بناء أحكامهم على الاستصحاب، فيقضون بالملك الآن بسند دل على مباشرة سبب من أسباب الملكية فيما مضى، ويقضون بالزوجية وآثارها الآن بناء على وثيقة دلت على عقد الزواج فيما مضى وهكذا[2].

---

(١) انظر: إرشاد الفحول ص ٢٣٨، الأدلة المختلف فيها د. عبد الحميد أبو المكارم ص ٣٥-٣٦.

(٢) علم أصول الفقه للشيخ خلاف ص ١٥٢-١٥٣ الطبعة الخامسة.

٣- سد الذريعة

«سد الذريعة» مركب إضافي من كلمتين: «سد» و«الذريعة» ولا يمكن معرفة المركب الإضافي إلا بمعرفة أجزائه، فلابد من تعريف كل منهما على حدة.

معنى السد:

جاء في معجم مقاييس اللغة[١]: أن السد يدل علي ردم الشيء وملاءمته، ومن ذلك: سددت الثلمة سدا، وكل حاجز بين الشيئين فهو سد.

وفي مختار الصحاح[٢]: السد هو الحاجز بين الشيئين، أي الجبل، والجمع سداد.

وفي القرآن الكريم يقول الله – تعالى –: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ بَيۡنَ ٱلسَّدَّيۡنِ وَجَدَ مِن دُونِهِمَا قَوۡمٗا لَّا يَكَادُونَ يَفۡقَهُونَ قَوۡلٗا﴾ [الكهف: ٩٣].

قال الطبري: «والسد: الحاجز بين الشيئين، وهما هنا جبلان سد ما بينهما، فردم ذو القرنين حاجزاً بين يأجوج ومأجوج من ورائهم ليقطع مادة غوائلهم وشرهم عنهم»[٣].

معنى الذريعة:

الذريعة في اللغة:

تطلق الذريعة في اللغة على عدة معان:

الأول: الوسيلة التي يتوصل بها إلى الشيء.

---

(١) جـ٣ ص ٦٦.

(٢) ص ١١٣.

(٣) تفسير الطبري جـ١٦ ص ١٥.

قال ابن منظور: «الذريعة: الوسيلة، وقد تذرع فلان بذريعة أي: توسل بوسيلة والجمع الذرائع».

المعنى الثاني: السبب. يقال: فلان ذريعتي إليك: أي سببي ووصلتي التي أتسبب بها إليك.

المعنى الثالث: الدريئة، وهي الناقة التي يستتر بها رامي الصيد ليظفر بصيده عن قرب، ذلك أن الناقة تسرح مع الوحش حتى يألفها، فإذا ألفها سار الصياد إلى جنبها مستترا بها حتى يرمى الصيد، فكانت هذه الناقة سببا ووسيلة لبلوغ المقصود.

المعنى الرابع: الحلقة التي يتعلم عليها الرامي الرمي، لأنها سبب ووسيلة إلى تعلم الرمي[1].

الذريعة في الاصطلاح:

لعلماء الأصول اتجاهات مختلفة حول تعريف «الذريعة منشؤها إثبات كلمة «سد» في التعريف أو إسقاطها. فمن رأي أن الذريعة تكون في الأمر المشروع كما تكون في الأمر المحظور أسقط كلمة «سد».

ومن رأي أنها لا تكون إلا فيما هو محظور أثبتها.

ويمكن حصر هذه الاتجاهات فيما يأتي:

الاتجاه الأول:

أنها وسيلة وطريقة إلى الشيء، سواء أكان مشروعاً أم محظوراً. وعلى ذلك القرافي وشيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم.

---

(١) انظر: لسان العرب ٨/ ٩٦، المعجم الوسيط جـ١ ص ٣١٠ قطر.

قال القرافي: «هي الوسيلة إلى الشيء»[(١)].

وقال: «اعلم أن الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها، وتكره وتندب وتباح، فإن الذريعة هي الوسيلة، فكما أن وسيلة المحرم محرمة، فوسيلة الواجب واجبة، كالسعي للجمعة والحج»[(٢)].

وبمثل ذلك عرفها الإمام ابن القيم[(٣)].

وعلى هذا الاتجاه فإنها تكون في الأوامر والنواهي ولذلك صور أربع:

الصورة الأولي: أمر يتوسل به إلى أمر آخر مثل: السعي لصلاة الجمعة، والتزوج للإحصان.

الصورة الثانية: أمر يتوسل به إلى نهي، مثل البيع، فإنه قد يتوسل به إلى محرم، كما في بيع العينة[(٤)].

الصورة الثالثة: نهي يتوسل به إلي نهي، مثل: النميمة يتوسل بها إلى القتل.

الصورة الرابعة: نهي يتوسل به إلى أمر، مثل: شهادة الزور، يتوسل بها إلى إثبات بعض الحقوق[(٥)].

الاتجاه الثاني:

أنها وسيلة إلى أمر محظور.

---

(١) الفروق جـ ٢ ص ٣٢.

(٢) المصدر السابق.

(٣) إعلام الموقعين جـ ٢ ص ٤٧.

(٤) وهو: أن يبيع سلعة بثمن مؤجل، ثم يشتريها منه بأقل من الثمن حالا (الكافي لابن قدامة(٢/ ٢٥).

(٥) بحوث في الاجتهاد فيما لا نص فيه للدكتور الطيب خضري السيد ٢/ ١٦٦.

وعلى ذلك سار الشاطبي، وابن رشد، والقرطبي، وابن النجار وغيرهم.

فعرفها الشاطبي بقوله: «حقيقة الذرائع: التوسل بما هو مصلحة إلي مفسدة»[١].

وعرفها ابن رشد بقوله: «هي الأشياء التي ظاهرها الإباحة، ويتوصل بها إلي فعل المحظور»[٢].

وقال القرطبي: «هى عبارة عن أمر غير ممنوع لنفسه، يخاف من ارتكابه الوقوع في ممنوع»[٣].

وعرفها ابن النجار بأنها: «ما كان ظاهره مباحاً ويتوصل به إلى محرم»[٤].

وبمثل ذلك عرفها الباجي من المالكية، والشوكاني وغيرهما[٥].

ويستفاد من هذه التعريفات أن أصحاب هذا الاتجاه قصروا الذريعة على ما هو ممنوع، ومن هنا فسروها بالمعنى الإضافي «سد الذرائع» وهو المشهور في كتب الأصول.

وهناك اتجاه ثالث سلكه شيخ الإسلام ابن تيمية أراد به أن يجمع بين الاتجاهين السابقين، وأن ذلك مجرد اصطلاح في إطلاق الذرائع – كما في الاتجاه الأول– أو في سدّها – كما في الاتجاه الثاني–.

---

(١) المرافقات جـ ٤ ص ٢٩٨.

(٢) المقدمات لابن رشد جـ ٢ ص ١٩٧.

(٣) الجامع لأحكام القرآن جـ ٢ ص ٥٧ وما بعدها.

(٤) شرح الكوكب المنير ص ٣٨٣ الطبعة الأولى.

(٥) انظر: الإشارات في أصول المالكية ص ١١٢، إرشاد الفحول ص ٢٤٦.

ولذلك عرفها بقوله: «الذريعة ما كان وسيلة وطريقاً إلى الشيء»[١].

وهذا يتمشى مع أصحاب الاتجاه الأول، إلا أنه عقب على ذلك بقوله: «لكنها صارت في عرف الفقهاء عبارة عما أفضت إلى عمل محرم»[٢].

فكأنه يريد أن يقول: إن الإطلاق في الاتجاه الأول يجب أن يحمل على أنه مراد به السد لا الفتح.

ولذلك عقب ابن الشاط على ما قاله القرافي بقوله: «إن ما قاله القرافي من أن حكم الوسائل حكم ما أفضت إليه من وجوب أو غيره، غير صحيح، فإن ذلك مبني على قاعدة: «أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»[٣].

ويبدو أن الخلاف هنا خلاف لفظي، كما قال الإمام ابن تيمية، وما قاله ابن الشاط تعقيباً على القرافي من أن وسيلة الأمر المشروع معلومة من قاعدة «أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب» لا تمنع أن يكون ذلك ثابتا بطريق أخرى من طرق الاستدلال التي معنا، فالخطب يسير.

فمن المتفق عليه أن وسيلة المحرم محرمة، ووسيلة الواجب واجبة، لكن هذا مبني على قاعدة «أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب».

فالفاحشة حرام، والنظر إلى عورة الأجنبية حرام، لأنها تؤدي إلى الفاحشة، والجمعة فرض، فالسعي لها فرض، وترك البيع لأجل السعي فرض أيضاً. والحج فرض، والسعي إلى البيت الحرام وسائر مناسك الحج فرض لأجله، لأن الشارع إذا كلف العباد أمراً، فكل ما يتعين وسيلة له مطلوب بطلبه، وإذا نهى الناس عن أمر،

---

(١) الفتاوى الكبرى لشيخ الإسلام ابن تيمية جـ٣ ص ١٣٩.

(٢) المصدر السابق.

(٣) إدرار الشروق على أنواع الفروق٢/ ٣٣. وانظر: بحوث في الاجتهاد فيما لا نص فيه٢/ ١٦٩-١٧٠.

فكل ما يؤدى إلي الوقوع فيه حرام أيضاً.

وقد ثبت هذا بالاستقراء للتكليفات الشرعية طلباً ومنعاً[١].

فقد وجدنا الشارع ينهى عن الشيء، وينهى عن كل ما يوصل إليه، ويأمر بالشيء، ويأمر بكل ما يوصل إليه، فقد أمر بالمحبة بين الناس، ونهى عن التباغض والفرقة، ونهى عن كل ما يؤدى إليها، فنهى أن يخطب الرجل على خطبة أخيه، وأن يسوم علي سوم أخيه، أو يبتاع على بيعه.

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «نهى رسول الله ﷺ أن يبيع حاضر لباد، ولا تناجشوا[٢]، ولا يبيع الرجل على بيع أخيه، ولا يخطب على خطبة أخيه، ولا تسأل المرأة طلاق أختها لتكفأ ما في إنائها»[٣].

وفي رواية مسلم: «ولا يسوم المسلم على سوم المسلم»[٤].

وما ذاك إلا لأنه ذريعة إلي التباغض المنهي عنه[٥].

---

(١) أحمد بن حنبل للشيخ محمد أبو زهرة ص ١٣٤.

(٢) النجش في أصل اللغة: تنفير الصيد واستثارته من مكانه ليصاد. أما من الشرع: فهو الزيادة في ثمن السلعة المعروضة للبيع لا لشرائها، بل لإغراء الغير على شرائها بأكثر من قيمتها. (سبل السلام ٣/ ١٨).

(٣) الحديث متفق عليه. سبل السلام ٣/ ٢٢.

(٤) المصدر السابق.

(٥) الوسيط في أصول النفقة الإسلامي ص ٤٢٥.

موقف العلماء من سد الذرائع

تحرير محل الخلاف:

لا خلاف بين العلماء في أن ما يؤدي إلى إيذاء المسلمين ويلحق بهم ضرراً ممنوع، كحفر لبئر في الطريق العامة، أو إلقاء السم في طعامهم وما أشبه ذلك مما يؤذي المسلمين.

كما أنه لا خلاف بينهم في أن كل ما يحقق مصلحة غالبة للأمة يكون مباحاً، كغرس العنب، فإنه يؤدي إلى صنع الخمر، ولكن غرسه ليس لذلك أصالة، وإنما المقصد الأصلي من غرسه إنما هو الانتفاع المباح، ولذلك يقول الحق -جل وعلا-: ﴿وَمِن ثَمَرَٰتِ ٱلنَّخِيلِ وَٱلْأَعْنَٰبِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا﴾ [النحل: ٦٧]. فالعبرة هنا للغالب لا للنادر[١].

وقد أوضح الإمام القرافي محل الوفاق ومحل الخلاف فقال:

«... الذرائع ثلاثة أقسام:

١- قسم أجمعت الأمة على سده ومنعه، كحفر الآبار في طرق المسلمين، إذا علم وقوعهم فيها أو ظن ذلك، وإلقاء السم في أطعمتهم إذا علم أو ظن أنهم يأكلونها فيهلكون.

وكالمنع من سب الأصنام إذا علم أنهم يسبون الله -تعالى- حينئذ.

٢- وقسم أجمعت الأمة على عدم سده، كالمنع من زراعة العنب خشية الخمر، فإنه لم يقل به أحد والمجاورة في البيوت خشية الزنا[٢].

---

(١) الفروق للقرافي ٢/ ٣٢، الموافقات للشاطبي ٤/ ٤٠.

(٢) الفروق جـ ٢ ص ٣٦.

ومثل: تسيير البواخر في البحر، فإن فيه منافع كثيرة، وقد يفضي ذلك إلى الغرق، ولكنه ليس بالكثير، فلا يمنع، وكذلك كل فعل فيه منفعة راجحة وإن كان يترتب عليه في بعض الحالات ضرر[١].

٣- وقسم اختلف فيه العلماء هل يسد أم لا؟ كبيوع الآجال عندنا، كمن باع سلعة بعشرة دراهم إلى شهر، ثم اشتراها بخمسة قبل الشهر. فمالك يقول: إنه أخرج من يده خمسة الآن وأخذ عشرة آخر الشهر، فهذه وسيلة لسلف خمسة بعشرة إلى أجل، توسلا بإظهار صورة البيع لذلك.

والشافعي يقول: ينظر إلى صورة البيع ويحمل الأمر على ظاهره فيجوّز ذلك.

وهذه البيوع يقال: إنها تصل إلى ألف مسألة، اختص بها مالك، وخالفه فيها الشافعي[٢].

ثم قال: «فليس سد الذرائع خاصاً بمالك – رحمه الله- بل قال بها هو أكثر من غيره، وأصل سدها مجمع عليه»[٣].

وبذلك يظهر عدم صحة ما قاله الشوكاني: «ذهب مالك إلى المنع من الذرائع، وقال أبو حنيفة والشافعي لا يجوز منعها»[٤]. فإن ذلك ليس بإطلاق، وإنما هو في بعض الجزئيات.

ويدل على ذلك – أيضاً- ما نقله الشوكاني- نفسه عن ابن الرفعة حيث قال: «قال ابن الرفعة» [٥]: الذريعة ثلاثة أقسام:

---

(١) أصول الفقه الإسلامي د. محمد مصطفى شلبي ص ٣٠٦.
(٢) الفروق للقرافي جـ٢ ص ٣٢.
(٣) المصدر السابق.
(٤) إرشاد الفحول ص ٢٤٦ ط، الحلبي.
(٥) هو: أحمد بن محمد بن علي الأنصاري، فقيه شافعي من فضلاء مصر، من مؤلفاته: «الكفاية» في شرح «التنبيه»، و«الإيضاح»، و«التبيان في معرفة المكيال والميزان». توفي سنة ٧١٠هـ (الأعلام ١/ ٢١٣).

أحدها: ما يقطع بتوصيله إلى الحرام فهو حرام عندنا وعندهم – يعني: الشافعية والمالكية– .

الثاني: ما يقطع بأنه لا يوصل، ولكن اختلط بها يوصل، فكان من الاحتياط سدَّ الباب، وإلحاق الصورة النادرة التي قطع بأنها لا توصل إلى الحرام بالغالب منها الموصل إليه. وهذا غلو في القول بسد الذرائع.

والثالث: ما يحتمل ويحتمل، وفيه مراتب ويختلف الترجيح عندهم بسبب تفاوتها. قال: «ونحن نخالفهم فيها إلا القسم الأول لانضباطه وقيام الدليل عليه»[١].

آراء العلماء وأدلتهم في سد الذرائع:

بعد أن بينا محل الخلاف، بقي أن نبين آراء العلماء وأدلتهم في القسم المختلف فيه وهي كالآتي:

١ – ذهب الإمام مالك والإمام أحمد بن حنبل – رحمهما الله– إلى اعتبار سد الذرائع أصلاً من أصول الفقه.

٢– وذهب الإمامان أبو حنيفة والشافعي – رحمهما الله– إلى اعتبار الذرائع في بعض الحالات وإنكارها في حالات أخرى. ومثلهما الشيعة.

٣– أما ابن حزم وأهل الظاهر – عموماً– فقد أنكروا العمل بالذرائع، جرياً على مذهبهم من الأخذ بظواهر النصوص[٢].

وفي نظري أن هذه المذاهب الثلاثة تنتظم – في الجملة– مذهبين اثنين:

---

(١) إرشاد الفحول ص ٢٤٧ ط. الحلبي.

(٢) راجع: الأم للإمام الشافعي ٣/ ٢٧٢، الأصول العامة للفقه المقارن ص ٤١٤، المدخل إلى مذهب أحمد ص ١٣٨، أصول الفقه الإسلامي د. محمد مصطفى شلبي ص ٣٠٤ وما بعدها، الوسيط في أصول الفقه ص ٤٣٨.

المذهب الأول: اعتبار الذرائع – في الجملة– وهذا يمثله جمهور العلماء، ومنهم الأئمة الأربعة، إلا أن المالكية والحنابلة توسعوا في الأخذ بمبدأ سد الذريعة، أما الحنفية والشافعية فقد ضيقوا الأخذ به، فأخذوا به في بعض الصور ورفضوه في البعض الآخر.

المذهب الثاني: عدم اعتبار الذرائع بالكلية، وهذا يمثل اتجاه أهل الظاهر كما هو معروف.

ولذلك يقول القرافي: «مالك لم ينفرد بذلك، بل كل أحد يقول بها ولا خصوصية للمالكية بها إلا من حيث زيادتهم فيها»[(١)].

ويدل على ذلك ما قاله الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ في الأم – تعليقاً على ما روى أبو هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ– أن رسول الله ﷺ قال: **«من منع فضول الماء ليمنع به الكلأ منعه الله فضل رحمته يوم القيامة»**[(٢)].

قال الشافعي:

«وفى منع الماء ليمنع به الكلأ الذي هو من رحمة الله عام يحتمل معنيين: أحدهما: أن ما كان ذريعة إلى منع ما أحل الله لم يحل، وكذا ما كان ذريعة إلى إحلال ما حرم الله تعالى»[(٣)].

وفى الموافقات للشاطبي[(٤)]: «أما الشافعي: فالظن به أنه أتم له الاستقراء في سد الذرائع على العموم، يدل لذلك قوله بترك الأضحية إعلاماً بعدم

(١) الفروق جـ ص ٣٢.(٢)

(٢) أخرجه مسلم في المساقاة حديث رقم(٢٣٦١)..

(٣) الأم للإمام الشافعي جـ٣ ص ٢٧٢. ط الشعب بالقاهرة.

(٤) جـ٢ ص ٢٥٠.

وجوبها، وليس في ذلك دليل صريح من كتاب أو سنة، وإنما فيه عمل جملة من الصحابة، وذلك عند الشافعي ليس بحجة[1]، لكن عارضه في مسألة بيوع الآجال دليل آخر رجح على غيره فأعمله، فترك سد الذرائع لأجله، وإذا تركه لعارض راجح لم يعد مخالفاً».

وقال: «وأما أبو حنيفة: فإنه ثبت عنه جواز إعمال الحيل ولم يكن من أصله في بيوع الآجال إلا الجواز، ولا يلزم من ذلك تركه لأصل سد الذرائع، وهذا واضح إلا أنه نقل عنه موافقة مالك في سد الذرائع فيها وإن خالفه في بعض التفاصيل، وإذا كان كذلك فلا إشكال»[2].

والخلاصة: أن قاعدة الذرائع قاعدة متفق عليها بين الأئمة، كما هو واضح من كلام الشاطبي، «وإنما الخلاف في تحقيق مناط هذه القاعدة في بعض الجزئيات»[3].

ولم يخالف في ذلك إلا أهل الظاهر كما بينا.

وبالتالي سنذكر أدلة الجمهور على العمل بسد الذرائع، ثم نذكر ما استدل به ابن حزم ونناقشه فيه.

---

(١) ليس ذلك على إطلاقه وإنما هو فيما للرأي فيه مجال، أو لم يشتهر، على أنه نقل عنه أنه يعمل به مطلقاً في مذهبه القديم انظر: نهاية السول والإبهاج (٣/ ١٢٦).

(٢) الموافقات ٢/ ٢٥٠.

(٣) بحوث في الأدلة المختلف فيها. محمد سعيد عبد ربه ص ٢٠٨، الأدلة المختلف فيها. د/ عبد الحميد أبو المكارم ص ١٩٦.

أدلة الجمهور على العمل بسد الذرائع:

استدل المثبتون للذرائع بأدلة كثيرة من القرآن والسنة وعمل الصحابة وأقوالهم.

أولاً: من القرآن الكريم:

استدلوا بآيات من القرآن الكريم تدل على اعتبار الذرائع في تشريع الأحكام ومن هذه الآيات:

١- قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرْنَا وَٱسْمَعُواْۗ وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[البقرة: ١٠٤].

ومعنى كلمة (راعنا) من المراعاة وهي الإنظار والإمهال، وأصلها من الرعاية وهى النظر في مصالح الإنسان، وقد حرّفها اليهود - قبحهم الله- فجعلوها كلمة سبّ مشتقة من الرعونة، وهى الحمق، ولذلك نهي عنها المؤمنون، لئلا يكون ذلك ذريعة إلى أن يقولها اليهود للنبي ﷺ تشبهاً بالمسلمين[١].

٢- قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍۗ﴾[الأنعام: ١٠٨].

فقد نهى الله تعالى عن سب آلهة المشركين لأنها ذريعة ووسيلة لسب المشركين لله تعالى.

عن ابن عباس - رضي الله عنهما- قال: «قال المشركون لتنتهين عن سب آلهتنا أو لنهجونّ ربك. فنهاهم الله تعالى أن يسبوا أوثانهم»[٢].

٣- قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِيَسْتَـْٔذِنكُمُ ٱلَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ وَٱلَّذِينَ لَمْ

(١) صفوة التفاسير ١/ ٨٥، الأدلة المختلف فيها د. عبد الحميد أبو المكارم ص ١٩٧.

(٢) تفسير القرآن العظيم لابن كثير ١/ ٦٠٧.

يَبْلُغُواْ ٱلْحُلُمَ مِنكُمْ ثَلَٰثَ مَرَّٰتٍۚ مِّن قَبْلِ صَلَوٰةِ ٱلْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُم مِّنَ ٱلظَّهِيرَةِ وَمِنۢ بَعْدِ صَلَوٰةِ ٱلْعِشَآءِۚ ثَلَٰثُ عَوْرَٰتٍ لَّكُمْۚ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌۢ بَعْدَهُنَّۚ طَوَّٰفُونَ عَلَيْكُم بَعْضُكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍۚ...﴾ [النور: ٥٨].

فقد أمر – سبحانه– المماليك ومن يبلغ الحلم من الأحرار بالاستئذان قبل الدخول في هذه الأوقات الثلاثة، لئلا يكون الدخول بغير إذن ذريعة إلى اطلاعهم على ما لا يجوز الإطلاع عليه، لأن هذه الأوقات مظنة التجرد من الثياب، أو لبس ثياب خاصة، وأما غيرها فليس فيها ذلك، فرفع الجناح عند دخولهم بدون استئذان معللاً ذلك بالطواف[1].

٤- قوله تعالى: ﴿... وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّۚ﴾ [النور: ٣١].

فقد نهى النساء أن يضربن الأرض بأرجلهن في مشيتهن ليسمع الرجال صوت خلخالهن، لأن هذا ذريعة إلى تطلع الرجال إليهن فتتحرك فيهم الشهوة، وفي هذا مفسدة كبيرة.

ومثل ذلك التزين الزائد عن الحد والتعطر عند الخروج ولو كان ذلك للخروج للصلاة، ولذلك يقول الرسول ﷺ: «إذا شهدت إحداكن المسجد فلا تمس طيباً»[2].

---

(١) أصول الفقه الإسلامي. د. محمد مصطفى شلبي ص٣٠٢-٣٠٣.

(٢) أخرجه مالك في الموطأ عن بسر بن سعيد أن رسول الله ﷺ قال: «إذا شهدت إحداكن صلاة العشاء فلا تمسّنّ طيباً». الموطأ ١/ ١٩٨، كما أخرجه مسلم في كتاب الصلاة، باب: خروج النساء إلى المساجد.

(٣) أخرجه مسلم في الصلاة حديث رقم (١٩٢٤).

ثانياً: من السنة:

كذلك استدل المعتبرون للذرائع بالسنة النبوية الشريفة، مثل:

١- نهى الرسول ﷺ عن الصلاة عند طلوع الشمس وعند غروبها.

روى مسلم عن عقبة بن عامر رضي الله عنه قال: «ثلاث ساعات كان فيها ينهانا رسول الله ﷺ أن نصلي فيهن أو نقبر فيهن أمواتنا: حين تطلع الشمس بازغة حتى ترتفع، وحين يقوم قائم الظهيرة حتى تميل الشمس، وحين تضيف الشمس للغروب».

والحكمة من ذلك: أنها وقت سجود المشركين للشمس، فالنهي عن الصلاة في هذه الأوقات سد لذريعة المشابهة الظاهرة التي هي ذريعة إلى المشابهة في القصد من فعل المشركين، مع بعد هذه الذريعة، فكيف بالذرائع القريبة[١].

٢- نهيه ﷺ عن الجمع بين المرأة وعمتها وبين المرأة وخالتها. وقال ﷺ في نهاية الحديث: «**إنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم**»[٢].

٣- كما يدل على اعتبار الذريعة ما روى عن الحسن بن على بن أبى طالب – رضي الله عنهما– أن النبي ﷺ قال: «**دع ما يريبك إلى ما لا يريبك**»[٣]. وهو نص في موضوع سد الذريعة.

٤- ومن الأدلة – أيضاً– قوله ﷺ: «**إن الحلال بين وإن الحرام بين، وبينهما أمور مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يرتع فيه...**»[٤].

---

(١) بحوث في الاجتهاد فيما لا نص فيه. د. الطيب خضرى السيد ٢/ ١٨٨-١٨٩.

(٢) رواه أبو داود والترمذي من حديث ابن عباس، كما رواه البخاري والنسائي من حديث جابر، والستة من حديث أبي هريرة. (تيسير الوصول ٤/ ٢٦٨-٢٦٩).

(٣) رواه الترمذي وقال: حديث حسن صحيح (رياض الصالحين ص٢٦٨).

(٤) حديث صحيح متفق عليه. رياض الصالحين ص ٢٦٨.

٥- ومن الأحاديث كذلك – قوله ﷺ: «... **البر ما اطمأنت إليه النفس واطمأن إليه القلب، والإثم ما حاك في النفس وتردد في الصد وإن أفتاك الناس وأفتوك**»[١].

٦- قوله ﷺ: «**إن من الكبائر أن يلعن الرجل والديه**» قيل يا رسول الله: كيف يلعن الرجل والديه؟. قال: «**يسب أبا الرجل فيسب أباه، ويسب أمه فيسب أمه**»[٢].

٧- ومن ذلك: نهى النبي ﷺ عن الاحتكار، حيث قال ﷺ: «**لا يحتكر إلا خاطئ**»[٣]. وما ذلك إلا لأن الاحتكار ذريعة إلى التضييق على الناس. وإذا كان الاحتكار حراماً، فالاستيراد في الضائقات واجب، لأنه وسيلة إلى التوسعة على الناس، ولذلك يقول ﷺ: «.... **الجالب مرزوق**»[٤].

٨- ومن الأحاديث الدالة على اعتبار الذرائع ما صح عنه ﷺ من نهي الرجل عن شراء صدقته –التي وجدها تباع في السوق، فعن عبد الله بن عمر –رضي الله عنهما– أن عمر رضي الله عنه حمل على فرس في سبيل الله[٥]، فوجده يباع، فأراد أن يبتاعه، فسأل رسول الله ﷺ عن ذلك فقال: «**لا تبتعه، ولا تعد في صدقتك**»[٦]. فنهى النبي ﷺ عن شراء الصدقة إنما كان سداً لذريعة العود فيما

---

(١) حديث حسن رواه أحمد والدارمي. المصدر السابق.

(٢) حديث صحيح رواه البخاري ومسلم.

(٣) رواه أبو داود والترمذي ومسلم بلفظ "من احتكر فهو خاطئ".

(٤) رواه ابن ماجة والحاكم بلفظ:"الجالب مرزوق، والمحتكر ملعون".كما أخرجه الدارمي رقم (٢٤٤٩)، والبيهقي (٦/ ٣٠).

(٥) معناه: أن عمر رضي الله عنه أعطى الرجل هذا الفرس ليقاتل عليه وملكه له.

(٦) رواه البخاري (٣/ ١٤٨٩، ١٤٩٠)، ومسلم (٣/ ٤١٧٠، ٤١٧٦).

خرج عنه ولو بعوض، إذ قد يكون ذلك وسيلة للتحايل على الفقير بأن يدفع إليه صدقة ماله، ثم يستردها بطريق الشراء بغبن فاحش[١].

إلى غير ذلك من الأحاديث الدالة على سد الذرائع، دفعاً للمفسدة، وتحقيقاً للمصالح.

ثالثاً: أعمال الصحابة وأقوالهم:

فقد استدل العلماء على سد الذرائع بما وقع من الصحابة – رضي الله عنهم– من أعمال وأقوال كثيرة تدل على هذا الاعتبار ومن ذلك:

١- نهى عمر بن الخطاب رضي الله عنه عن الصلاة تحت الشجرة التي كانت بيعة الرضوان تحتها.

فقد روي أن الناس – بعد وفاة الرسول ﷺ– وفى خلافة عمر كانوا يأتون إلى الشجرة التي كانت بيعة الرضوان تحتها فيصلون عندها. فقال عمر: أراكم أيها الناس رجعتم إلى العزى، ألا لا أوتى منذ اليوم بأحد عاد لمثلها إلا قتلته بالسيف كما يقتل المرتد، ثم أمر بها فقطعت[٢].

فقد خاف رضي الله عنه من أن يرجع الناس إلى عبادة الأوثان بالتدرج، وبخاصة من يأتي بعدهم، فيسيرون على هذا النهج، فتقدس الشجرة من دون الله تعالى، ولذلك أمر بقطعها سداً لباب الذريعة.

٢ - قتل الجماعة بالواحد:

ومن الأدلة الدالة على اعتبار سد الذرائع ما صح نقله عن الصحابة – رضي الله عنهم– من أنه إذا اشترك جماعة في قتل شخص قتلوا به جميعاً، حتى لا

---

(١) الأدلة المختلف فيها د. عبد الحميد أبو المكارم ص ١٩٩.

(٢) إعلام الموقعين ٣/ ١٤٥، بحوث في الاجتهاد فيما لا نص فيه ٢/ ١٨٩.

يكون ذلك ذريعة إلى إزهاق أرواح كثير من المسلمين بيد الجماعة، دون أن يقتص منهم.

روى مالك في الموطأ: أن عمر بن الخطاب قتل نفرا برجل واحد، قتلوه قتل غيلة[١].

وقال: «لو تمالأ[٢] عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعاً»[٣].

٣- توريث المطلقة في مرض الموت:

ومما أخذ به الصحابة – رضي الله عنهم– عملاً بمبدأ سد الذريعة: توريث المطلقة طلاقاً بائناً في مرض الموت، لأن الطلاق في هذه الحالة ذريعة إلى قصد حرمان المرأة من الميراث.

فقد روى أن عبد الرحمن بن عوف طلق زوجته وهو مريض، فورثها «عثمان بن عفان» بعد انقضاء عدتها منه، وكان ذلك بمحضر من كبار الصحابة ولم ينكر عليه أحد منهم، فكان ذلك إجماعاً على صحة ذلك[٤].

رابعاً: عمل الأئمة المجتهدين:

ومن الأدلة على اعتبار الذرائع في التشريع الإسلامي: ما نقل عن الأئمة المجتهدين – في كل عصر – من العمل بالذرائع في كثير من المسائل.

قال الشاطبي: «وأما أبو حنيفة فإنه ثبت عنه جواز إعمال الحيل، ولم يكن من أصله في بيوع الآجال إلا الجواز، ولا يلزم من ذلك تركه لأصل سد الذرائع، وهذا واضح، إلا أنه نقل عنه موافقة مالك في سد الذرائع فيها، وإن

---

(١) قتل الغيلة: هو أن يخدعه حتى يخرجه إلي موضع بعيد يخفى فيه ثم يقتله.

(٢) تمالأ: أي اجتمعوا وتعاونوا واتفقوا.

(٣) إعلام الموقعين جـ ٣ ص ٢٥٥.

(٤) إعلام الموقعين ٣/ ١٤٥، أصول الفقه الإسلامي د. محمد مصطفى شلبي ص ٣٠٤.

خالفه في بعض التفاصيل، وإذا كان كذلك فلا إشكال»[١].

وقال القرافي: «مالك لم ينفرد بذلك، بل كل أحد يقول بها، ولا خصوصية للمالكية بها إلا من حيث زيادتهم فيها»[٢].

وقال الإمام الشافعي: «وفي منع الماء ليمنع لكلا الذي هو من رحمة الله عام يحتمل معنيين:

أحدهما: أن ما كان ذريعة إلي منع ما أحل الله لم يحل، وكذا ما كان ذريعة إلى إحلال ما حرم الله تعالى»[٣].

وفي المدخل إلى مذهب الإمام أحمد[٤]: «سد الذرائع هو مذهب مالك وأصحابنا» وقال الطوفي: «فحاصل القضية أنا قلنا بسد الذرائع أكثر من غيرنا...»[٥].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والفرض هنا أن الذرائع حرمها الشارع، وإن لم يقصد بها المحرم خشية إفضائها إلي المحرم، فإذا قصد بالشيء نفس المحرم كان أولى بالتحريم من الذرائع»[٦].

وبهذا يتضح أن الأخذ بمبدأ سد الذرائع مبدأ معتبر في نصوص الشريعة الإسلامية، تحقيقاً لمصالح العباد ودفعا للضرر عنهم،

قال الشيخ محمد أبو زهرة:«ونحن نميل إلي أن العلماء جميعا يأخذون بأصل الذرائع، وإن لم يسموه بذلك الاسم»[٧].

---

(١) الموافقات ٤/ ٣٠٤.

(٢) الفروق جـ ٢ ص ٣٢.

(٣) الأم جـ٣ ص ٢٧٢ طـ. الشعب بالقاهرة.

(٤) ص ١٢٨.

(٥) شرح مختصر الروضة(٣/ ٢١٣).

(٦) الفتاوى الكبرى جـ٣ ص ٢٥٦.

(٧) مالك للشيخ محمد أبو زهرة ص ٣٧٠.

٤- شرع من قبلنا :

من الأدلة المختلف فيها:" شرع من قبلنا".

ولابد من تحرير محل الخلاف أولاً. فنقول:

الشرائع السابقة علي الإسلام ثلاثة أنواع:

الأول: ما ثبت أنه كان خاصا بهم، وأن الإسلام قد نسخه، فهذا لا خلاف بين العلماء في عدم تكليفنا به، وأنه كان خاصا بهم، مثل قوله تعالى:

﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا كُلَّ ذِى ظُفُرٍ ۖ وَمِنَ ٱلْبَقَرِ وَٱلْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَآ إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَآ أَوِ ٱلْحَوَايَآ أَوْ مَا ٱخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ۚ ذَٰلِكَ جَزَيْنَٰهُم بِبَغْيِهِمْ ۖ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ﴾[الإنعام: ١٤٦][1].

وقوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا مَا قَصَصْنَا عَلَيْكَ مِن قَبْلُ ۖ وَمَا ظَلَمْنَٰهُمْ وَلَٰكِن كَانُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[النحل: ١١٨].

والمتأمل في الآية الأخيرة يجد أنها جاءت بعد أن بين الله تعالى المحرمات على الأمة المحمدية في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ ۖ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [النحل: ١١٥].

ثم أتبعها بما ينبه المسلمين إلى أن التحريم لا يكون من عند أنفسهم، إنما يكون من عند الله تعالى، فقال جل شأنه:

---

(١) وكل ذي ظفر: يعنى كل حيوان له مخلب من الطير، أو حافر من الدواب، كالإبل والبط والأوز، والحوايا: هي الأمعاء. أحكام القرآن للإمام الشافعي (٢/ ٩٤-٩٥) بتحقيق الكوثري- طبعة الثقافة الإسلامية.

﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُواْ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾ [النحل: ١١٨].

وهذا شبيه بقوله تعالى:

﴿۞ كُلُّ ٱلطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَٰٓءِيلُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ مِن قَبْلِ أَن تُنَزَّلَ ٱلتَّوْرَىٰةُ ۗ قُلْ فَأْتُواْ بِٱلتَّوْرَىٰةِ فَٱتْلُوهَآ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٩٣﴾ فَمَنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٩٣- ٩٤].

وكان سبب نزول هذه الآيات: أن اليهود قالوا لرسول الله ﷺ تزعم أنك على ملة إبراهيم، وكان لا يأكل لحوم الإبل وألبانها؟ فنزلت هذه الآيات[١].

فآية سورة النحل: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُواْ ...﴾ جاءت عقب آية المحرمات لتبين أن هذا التحريم إنما كان على اليهود خاصة بسبب ظلمهم وخروجهم على شرع الله تعالى في التحليل والتحريم، ولذا ختمت بقوله تعالى: ﴿... وَمَا ظَلَمْنَٰهُمْ وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾.

فمثل هذا النوع لا خلاف بين العلماء في أنه كان خاصا بهم، وهو نوع من أنواع العذاب الدنيوي جزاء بغيهم وعدوانهم، ولذا قال الله تعالى في ختام آية الأنعام ﴿ذَٰلِكَ جَزَيْنَٰهُم بِبَغْيِهِمْ ۖ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ﴾.

كما بين – سبحانه– بعد ذلك في نفس السورة أنه سبحانه حرم على اليهود الحلال الطيب بسبب ظلمهم، وصدهم عن سبيل الله، وأكلهم الربا وقد نهوا عنه. فقال جل شأنه:

﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ

(١) تفسير الجلالين جـ ١ ص ٦٤ طبعة الحلبي.

كَثِيرًا ﴿١٦٠﴾ وَأَخْذِهِمُ ٱلرِّبَوٰاْ وَقَدْ نُهُواْ عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلْبَٰطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَٰفِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٠-١٦١].

ومن أمثلة هذا النوع – أيضاً– قتل الأنفس كشرط لقبول التوبة في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ يَٰقَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُم بِٱتِّخَاذِكُمُ ٱلْعِجْلَ فَتُوبُوٓاْ إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَٱقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِندَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ٥٤].

قال سفيان بن عيينة: التوبة نعمة من الله تعالى، أنعم بها على هذه الأمة، دون غيرها من الأمم، كانت توبة بني إسرائيل القتل[١].

وقال بعض المفسرين: أرسل الله عليهم سحابة سوداء، حتى لا يبصر بعضهم بعضاً فيرحمه، حتى قتل منهم نحو سبعين ألفاً، حتى قيل لهم: كفوا، فكان ذلك شهادة للمقتول، وتوبة للحي[٢].

وقد أجمع العلماء على أنه لم يؤمر كل واحد من عبَدة العجل بأن يقتل نفسه بيده.

قال الزهري لما قيل لهم: ﴿فَتُوبُوٓاْ إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَٱقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾ قاموا وقتل بعضهم بعضاً.

وقيل: وقف الذين عبَدوا العجل صفاً، ودخل الذين لم يعبدوه عليهم بالسلاح فقتلوهم.

وهذه سنة الله تعالى في عباده، إذا فشا المنكر ولم يغير عوقب الجميع.

قال ابن عباس وعلي – رضي الله عنهم– وإنما رفع الله عنهم القتل لأنهم

---

(١) القرطبي ١/ ٤٠١.

(٢) تفسير الجلالين ١/ ٦٤ ط الحلبي، القرطبي ١/ ٤٠١.

أعطوا المجهود في قتل أنفسهم، فما أنعم الله علي هذه الأمة نعمة – بعد الإسلام– هي أفضل من التوبة[١].

ومن ذلك – أيضاً– قطع موضع النجاسة من الثوب، بحيث لا يطهر إلا بذلك، بخلاف الشريعة الإسلامية، حيث يكتفى بغسل موضع النجاسة عملاً بقوله تعالى: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾[المدثر: ٤].

وكذلك تحريم الصيد والعمل يوم السبت، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ ﴿٦٥﴾ فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾[البقرة: ٦٥– ٦٦][٢].

ومن ذلك ما رواه البخاري ومسلم من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «**أعطيت خمساً لم يعطهن أحد قبلي: نصرت بالرعب مسيرة شهر، وجعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً، فأيّما رجل من أمتي أدركته الصلاة فليصلّ، وأحلت لي الغنائم، ولم تحل لأحد قبلي، وأعطيت الشفاعة، وكان النبي يبعث إلي قومه خاصة وبعثت إلى الناس عامة**»[٣].

فإن هذا الحديث الشريف يدل على أن أحكام الشرائع السابقة هي عدم حل الغنائم، وعدم صحة الصلاة في غير المكان المعد لذلك، وعدم صحة التيمم بالتراب الطاهر، كل ذلك قد نسخ بالشريعة الإسلامية، وأن كثيراً من الأحكام التي شرعها الله تعالى للأمم السابقة قد خفف الله عنا التكليف بها، لأن التكليف بها إنما كان نوعاً من العقاب بسبب بغيهم وعدوانهم

---

(١) تفسير القرطبي ١/ ٤٠٢.

(٢) انظر: القرطبي ١/ ٤٣٩ وما بعدها.

(٣) رواه البخاري في كتاب التيمم، وانظر: زاد المعاد لابن القيم (١/ ٥٢).

ومن هنا أرشدنا – سبحانه– إلى أن ندعوه بألا يحملنا إصراً ولا ثقلاً كما كان على الأمم السابقة.

قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ ۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ ۖ وَٱعْفُ عَنَّا وَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَا ۚ أَنتَ مَوْلَىٰنَا فَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٨٦].

جاء في كتب التفسير: أن المراد من قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا ۚ﴾ أنها قتل النفس في التوبة، وإخراج ربع المال في الزكاة، وقرض موضع النجاسة[١].

وقال عطاء وابن زيد: الإصر: المسخ قردة وخنازير.

وعن ابن زيد: أنه الذنب الذي ليس فيه توبة ولا كفارة[٢].

فكل ذلك كان خاصاً بهم، وأن الله تعالى تفضل على الأمة المحمدية فخفف عنها ذلك، فهذا ليس شرعاً لنا باتفاق العلماء، وقوفا مع النص.

النوع الثاني: أحكام كانت ثابتة في الشرائع السابق، وجاءت النصوص الإسلامية مبينة أننا مكلفون بها، سواء أكانت من القرآن الكريم أو من السنة النبوية الشريفة، وهذا النوع لا خلاف بين العلماء في وجوب التكليف والعمل به بالنسبة لنا.

من ذلك قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى

---

(١) تفسير الجلالين ١/ ٥٢ ط. الحلبي.

(٢) القرطبي ٣/ ٤٣٢.

أخرجه ابن ماجه (٢/ ٣١٢٧)، وأحمد في المسند (٥/ ١٨٧٩٧)، والبيهقي في السنن(٩/ ٢٦١).

﴿ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣].

فالصيام مفروض علي الأمة الإسلامية، كما كان مفروضاً على الأمم السابقة، وإن كان يختلف عنهم في الكيفية والتطبيق، لكنه كمبدأ وتشريع عام فهو مشترك بين الجميع، ولذلك كانت مريم – عليها السلام- تصوم – لكنه صوم من نوع آخر، إنه الامتناع عن الكلام، كما حكى ذلك القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿فَقُولِيٓ إِنِّي نَذَرۡتُ لِلرَّحۡمَٰنِ صَوۡمٗا فَلَنۡ أُكَلِّمَ ٱلۡيَوۡمَ إِنسِيّٗا﴾ [مريم: ٢٦].

ومن أمثلة ذلك – أيضاً- ما جاء في الأضحية من مثل قوله ﷺ: «**ضحوا فإنها سنة أبيكم إبراهيم عليه السلام**».

وعن جابر رضي الله عنه قال : ذبح النبي ﷺ يوم الذبح[١] كبشين أقرنين أملحين مرجأين[٢]، فلما وجههما قال:

«**إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض – على ملة إبراهيم- حنيفاً وما أنا من المشركين، إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين، لا شريك له وبذلك أمرت وأنا من المسلمين، اللهم منك وإليك عن محمد وأمته، بسم الله، والله أكبر، ثم ذبح**»[٣].

النوع الثالث: ما ورد مجرداً عما يدل على أنه شرع لنا، كما لم يرد ما يدل علي نسخه بالنسبة لنا، فهذا هو محل الخلاف.

على أنه ينبغي أن يكون معلوما أن هذا الخلاف إنما هو عند القائلين بجواز التعبد بالشرائع السابقة قبل البعثة المحمدية، أما النافون لذلك قبل البعثة فهم

---

(١) أي يوم عيد الأضحى.

(٢) أي: خصيين، وفيه دليل علي عدم كراهة التضحية بالخصي.

(٣) رواه أبو داود وابن ماجه (التاج ٣/ ١١٣ – ١١٤).

من باب أولى لا يجيزون ذلك[(١)].

وللعلماء في هذه المسألة عدة آراء:

الرأي الأول: أنه ﷺ كان متعبداً بشرع من قبله من الأنبياء والمرسلين، وكذلك أمته متعبدون بذلك.

وهو مذهب جمهور الحنفية، والمالكية، والشافعية، وإحدى الروايتين عن الإمام أحمد، واختاره ابن الحاجب. وقال إمام الحرمين: وللشافعي ميل إلى هذا الرأي، وبنى عليه أصلاً من أصوله في كتاب الأطعمة، وتابعه معظم أصحابه[(٢)].

الرأي الثاني: أنه ﷺ لم يكن متعبدا بشرع أحد ممن قبله، فلا يكون شرعاً لنا، ولا يجب علينا العمل به. وهو مذهب الأشاعرة، والمعتزلة، والإمام أحمد في الرواية الثانية عنه، كما اختاره الآمدي وغيره[(٣)].

الرأي الثالث: أنه جائز عقلاً، ولكنه ممنوع شرعاً، وهو اختيار الإمام الرازي وأتباعه[(٤)].

الرأي الرابع: التوقف وعدم الجزم برأي معين[(٥)].

---

(١) الإبهاج في شرح المناهج للسبكي ٢/ ٣٠٣ طبعة الكليات الأزهرية بتحقيق الدكتور شعبان محمد إسماعيل.

(٢) الإحكام للآمدي ٤/ ١٩٠، الإبهاج للسبكى ٢/ ٣٠٢، أصول الفقه للدكتور زكريا البري ص ١٦٠، تهذيب شرح الإسنوي للدكتور شعبان محمد إسماعيل (٢/ ١٩٢).

(٣) الإحكام ٤/ ١٩٠، الإبهاج ٢/ ٣٠٣.

(٤) الإبهاج ٢/ ٣٠٣.

(٥) الإحكام ٤/ ٢٠٠.

الأدلـــة:

استدل أصحاب هذه المذاهب بأدلة كثيرة، منها نقلي، ومنها عقلي، وعليها مناقشات وردود كثيرة، أرى أنه لا داعي لذكرها، ونكتفي بذكر أدلة المذهب الراجح، وهو أنه ﷺ كان متعبداً بشرع من قبله، وكذلك أمته من بعده.

أولاً: من القرآن الكريم:

هناك آيات كثيرة تدل على أنه ﷺ كان مأموراً باقتفاء واتباع الأنبياء السابقين. منها:

(أ) قوله تعالى: ﴿۞ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ...﴾[الشورى: ١٣].

فإن هذه الآية تقرر وحدة الشرائع، واتحاد أحكامها، فيجب العمل بأحكام الشرائع السابقة، إلا فيما قام الدليل على أنه كان خاصا بهم أو نسخ العمل به بشريعة الإسلام(١).

(ب) قوله تعالى: ﴿۞إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعْدِهِۦ....﴾(٢).

(جـ) قوله تعالى في سورة الأنعام: بعد أن ذكر عددا من الأنبياء والمرسلين: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ ۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ ۗ...﴾[الأنعام: ٩٠].

فقد أمره الله تعالى بالاقتداء بهدي الأنبياء السابقين، وشرعهم من هديهم فوجب عليه اتباعه(٣).

---

(١) أصول الفقه الإسلامي د. زكريا البري ص ١٦٠.

(٢) تراجع الآيات ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥ من سورة النساء.

(٣) الإحكام للآمدي ٤/ ١٩٣.

(د) قوله تعالى لرسوله – محمد ﷺ-: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًاۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[النحل: ١٢٤].

(هـ) وقال تعالى: ﴿وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ﴾[البقرة: ١٣٠].

(و) وقال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌۚ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُواْ لِلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ بِمَا ٱسْتُحْفِظُواْ مِن كِتَٰبِ ٱللَّهِ وَكَانُواْ عَلَيْهِ شُهَدَآءَۚ فَلَا تَخْشَوُاْ ٱلنَّاسَ وَٱخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُواْ بِـَٔايَٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًاۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾[المائدة: ٤٤].

ففي هذه الآية دلالة على أن أحكام التوراة – أي قبل التحريف- فيها هداية ونور ورحمة، فيما لم يصرح بنسخه منها يجب العمل به.

(ز) وقال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِۖ...﴾[المائدة: ٤٤].

فكون القرآن جاء مصدقاً لما قبله من الكتب يقتضي أن يكون ما جاء في هذه الكتب مما لم ينسخ صحيح ويجب العمل به، علي أن يؤخذ من مصادر الإسلام، حيث لم ينلها التحريف ولا التبديل، ولذا ختمت الآية الكريمة بقوله تعالى: ﴿...فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ...﴾[المائدة: ٤٤] فالذي نزل في التوراة من عند الله تعالى: أما ما حرفوه هم فهو الهوى الذي نوه عنه القرآن الكريم.

ولذلك لما ترافع إليه اليهود في الزاني المحصن سألهم ﷺ عما في التوراة من حكم الزاني المحصن، لا ليعرف الحكم، وإنما ليلزمهم الحجة، وليبين لهم أن شرع الله تعالى في هذه الجريمة لم يتغير.

ولذلك نزل قول الله تعالى: ﴿وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِندَهُمُ ٱلتَّوْرَىٰةُ فِيهَا حُكْمُ ٱللَّهِ ثُمَّ

﴿يَتَوَلَّوْنَ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ ۚ وَمَآ أُو۟لَٰٓئِكَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [المائدة: ٤٣].

أي ليس هدفهم معرفة حكم الله تعالى، وإنما كانوا يريدون التخلص من حكم الرجم الذي كان موجودا في التوراة[١].

قال الإسنوي: «إنه ﷺ كان متعبداً بذلك أي: مأموراً بأخذ الأحكام من كتبهم، كما صرح به الإمام، فلذلك عبر عنه المصنف[٢] بقوله: وقيل أمر بالاقتباس فافهمه»[٣].

ولعل المراد من هذه العبارة أنه ﷺ كان متعبدا بما لم ينسخ من شرع من قبله، استصحاباً لتعبده به قبل النبوة، ومن ذلك يعلم أن هذا القول مفرع علي القول بأنه قبل النبوة كان متعبداً بشرع من قبله، لا علي التعيين، على أنه شرع لله تعالى، ألهمه إياه قبل النبوة، فيكون تعبده به بعد النبوة على أنه شرعه الذي أنزله الله عليه[٤].

وقال الإمام الشافعي رضي الله عنه:

«فإن قال قائل: وهل يحرم على أهل الكتاب ما حرم عليهم قبل محمد ﷺ من هذه الشحوم وغيرها إذا لم يتبعوا محمداً ﷺ؟.

قال: قد قيل ذلك كله وحرم عليهم حتى يؤمنوا، ولا ينبغي أن يكون محرماً عليهم، وقد نسخ ما خالف دين محمد ﷺ بدينه، كما لا يجوز إذا كانت الخمر حلالاً لهم – إلا أن تكون محرمة عليهم، إذ حرمت على لسان نبينا محمد ﷺ وإن لم يدخلوا في دينه»[٥].

---

(١) إعلام الموقعين ٤/ ٣٠٥، تفسير الجلالين ١/ ١٣.

(٢) يقصد بالمصنف الإمام البيضاوي.

(٣) نهاية السول بحاشية الشيخ بخيت ٣/ ٦٦٣.

(٤) سلم الوصول للشيخ بخيت ٣/ ٦٦٣.

(٥) أحكام القرآن للشافعي ٢/ ٩٩ – ١٠٠ بتحقيق الشيخ عبد الغني عبد الخالق، ط الثقافة الإسلامية.

فهناك أمور في الشرائع السابقة لم تنسخ، وقد أقرتها الشريعة الإسلامية، كما أن هناك أحكاماً نسخت بشريعة الإسلام، والكل من عند الله تبارك وتعالى.

ثانياً - من السنة:

١- روى أن الرسول ﷺ قال: «**من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها، لا كفارة لها إلا ذلك**»، ثم تلا قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ﴾[1].

وهو خطاب من الله تعالى لموسى عليه السلام ، فلاستدلال بهذه الآية بعد ذكر الحديث يدل على أننا متعبدون بشرع موسى عليه السلام في هذه المسألة.

٢- روى عنه ﷺ في صيام يوم عاشوراء، حين قدم المدينة، ووجد اليهود يصومون هذا اليوم، فقال: نحن أحق بموسى منكم، وأمر بصيام هذا اليوم.

ولفظ الحديث: «عن ابن عباس- رضي الله عنهما- قال: قدم النبي ﷺ المدينة، فرأي اليهود تصوم يوم عاشوراء، فقال: ما هذا؟ قالوا: هذا يوم صالح، هذا يوم نجى الله بني إسرائيل من عدوهم، فصامه موسى، قال: فأنا أحق بموسى منكم، فصامه وأمر بصيامه»[2].

وإن كان ﷺ أمر بمخالفة اليهود في الشكل، حيث قال: «**صوموا التاسع والعاشر وخالفوا اليهود**» وهو نوع من الاستقلالية وعدم التبعية، إلا أن محل الشاهد لا يزال قائماً، وهو أصل الصيام.

٣- ومنها ما روي من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه أن الربيع عمته

---

(١) أخرجه البخاري – كتاب المواقيت باب من نسي صلاة فليصلها إذا ذكرها ١/ ١٥٥، كما أخرجه مسلم، كتاب المساجد، باب: قضاء الصلاة الفائتة ٢/ ١٤٢.

(٢) رواه الثلاثة (التاج ٢/ ٨٨-٩٠).

كسرت ثنية جارية، فطلبوا إلى أهلها العفو فأبوا، فعرضوا عليهم الأرش[١] فأبوا، فأتوا رسول الله ﷺ فأبوا إلا القصاص، فأمر رسول الله ﷺ بالقصاص، فقال أنس بن النضر: يا رسول الله، أتكسر ثنية الربيع؟ لا. والذي بعثك بالحق لا تكسر ثنيتها، فقال رسول الله ﷺ: «**يا أنس: كتاب الله القصاص**». فرضي القوم فعفوا. فقال رسول الله ﷺ: «**إن من عباد الله من لو أقسم على الله لأبره**»[٢].

قال المستدلون بهذا الحديث: لقد أم رسول الله ﷺ بالقصاص، والأمر صريح في الوجوب، وفيه التصريح بأن القصاص إنما أخذ من قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ...﴾ الآية؛ إذ ليس في كتاب الله تعالى تشريع خاص للقصاص فيما دون النفس سوى هذه الآية[٣].

نعم هناك آيات أخرى عامة، يمكن أن يندرج تحتها هذا النوع من القصاص فيما دون النفس، مثل قوله تعالى:

﴿... فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ...﴾[البقرة: ١٩٤].

ومثل قوله تعالى: ﴿وَجَزَٰٓؤُا۟ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا...﴾[الشورى: ٤٠].

وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا۟ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ...﴾[النحل: ١٢٦].

إلا أنها عامة في هذه المسألة وغيرها.

والواضح من سياق هذه الآيات أنها تتحدث عن رسم العلاقة الخارجية التي تكون بين المؤمنين والكافرين حالة الاعتداء، لا فيما بين أفراد المؤمنين بعضهم مع بعض.

---

(١) الأرش: البدل المالي للجناية.

(٢) رواه البخاري، (٨/ ٤٥٠٠)، ومسلم (٣/ ٤٣٨٩).

(٣) الإحكام ٤/ ١٩٤، الإسلام عقيدة وشريعة للشيخ شلتوت ص ٤٠٣ الطبعة الثانية، دار القلم بالقاهرة.

على أن كثيراً من العلماء يرى أن هذه العمومات قد نسختها الآيات الموجبة للقتال، فلا تصلح للاستدلال على شيء لم تنزل فيه، ولا تصلح -أيضاً- أن تكون أصلاً لتشريع القصاص فيما دون النفس بين المؤمنين بعضهم مع بعض[1].

---

(١) الإسلام عقيدة وشريعة ص ٤٠٥.

٥- المصالح المرسلة

تمهيد:

من المعلوم بالضرورة أن الله تعالى أراد بشرائعه المختلفة جلب مصالح العباد ودفع المضار والمفاسد عنهم، فما من حكم شرعي إلا وفيه تحقيق مصلحة أو دفع مفسدة، أو هما معاً.

وهذه المصالح التي قصدها الشارع متحققة في كل مجال من مجالات الشريعة: في العقيدة، وفي العبادات، والمعاملات – بأنواعها المختلفة– وفي الحدود والعقوبات.

فالمصلحة في العقيدة: هداية الناس وإرشادهم إلى المنهج السوي الذي يتفق ومكانة الإنسان على هذه البسيطة وإنقاذه من العقائد الفاسدة التي أدت به – من قبل– إلى الضلال والانحراف.

كما أن في العبادات ربطاً للمسلم بالخالق – جل وعلا– وفتحاً لباب الاستعانة والمدد من الله – تبارك وتعالى– وهي تطبيق عملي لمقتضيات العقيدة الصحيحة، وهذا ما جاء واضحاً في قول الحق تبارك وتعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦ مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ ۝٥٧ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٦-٥٨].

وفي المعاملات المالية: تهدف الشريعة إلى تحقيق مصالح الناس وإيجاد وسائل مشروعة لتبادل المنافع ودفع المضار بتحريم كل نوع من أنواع المعاملات التي تؤدى إلى الظلم كالغش، والاحتكار، والربا. وبيع الأشياء الضارة بالإنسان، وسائر التصرفات التي تدخل تحت القاعدة الكلية التي أشار إليها القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ...﴾ [البقرة: ١٧٨].

وفي مشروعية النكاح وما يتعلق به تحقيق لمبدأ فطري في الإنسان، أباحته الشريعة، وجعلته سبباً في التناسل وتكاثر الذرية لعمارة هذا الكون.

وإذا كان الإسلام قد حافظ على كل مقومات الإنسان، فإنه قد شرع لذلك من الوسائل الزاجرة عن النيل من هذه المقومات، ولذلك شرع القصاص لتأمين الحياة البشرية وحفظ الأنفس والأرواح من أن تهدر بدون سبب. يقول الله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[البقرة: ١٧٩].

كما شرع الحدود المختلفة التي تحفظ كيان المجتمع من أن تعبث به النفوس المريضة.

وإذا كانت الحياة البشرية لا تخلو من مشاكل نتيجة لتضارب المصالح واختلاف وجهات النظر، فإن الشريعة قد وضحت كيفية التقاضي بين الناس، ووضعت لذلك ضوابط محكمة حتى يصل الحق إلى أصحابه، ويتحقق بذلك العدل الذي من أجله أنزل الله تعالى كتبه، وأرسل رسله وأنبياءه.

قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...﴾[الحديد: ٢٥].

وهكذا لو تتبعنا التشريعات الإسلامية في صورها المختلفة وجزئياتها المتعددة لوجدنا أن الله تعالى أراد من هذه التشريعات تحقيق مصالح الناس من جلب المنافع ودفع المضار.

إلا أن كلمة «المصلحة» أو «المصالح» من الكلمات الواسعة الدلالة، فيستطيع كل إنسان أن يفسر ما يراه متفقاً مع ما يهواه بالمصلحة، ولا شك أن كل شيء فيه جوانب مختلفة، باعتبارات مختلفة أيضاً.

وحاش لله – تعالى– أن يدع أمر التشريع لأهواء الناس ورغباتهم ومصالحهم دون قيد أو ضابط.

قال تعالى: ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ۚ بَلْ أَتَيْنَٰهُم بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَن ذِكْرِهِم مُّعْرِضُونَ﴾ [المؤمنون: ٧١].

وقال تعالى: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ﴾ [ص: ٢٦].

ومن هنا وضع العلماء – أخذاً من نصوص الشريعة الغراء– قواعد وضوابط لقبول المصلحة، حتى لا تكون هناك فرصة لأي منحرف أن يفسر منهج الله – تعالى– لعباده بالهوى والتشهّي.

وبذلك تتحقق سمات هذه الشريعة في أنها تتسع لكل ما يجدّ من حوادث الزمن، عن طريق الاجتهاد فيما لا نص فيه، ويتضح من خلال هذا الاجتهاد المنضبط، والصادر ممن هو أهل له: أن الشريعة الإسلامية شريعة الحياة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وأن الحياة البشرية لا يمكن – بحال من الأحوال– أن تسعد في دينها ودنياها إلا بالسير على هذا النهج القويم.

وفي هذا الموضوع سوف نتحدث عن:

(أ) معنى المصلحة.

(ب) أنواع المصالح من حيث الاعتبار أو الإلغاء، ومن حيث الترتيب.

(ج) الأحكام التي تراعى فيه المصالح.

(د) الشروط والضوابط التي يجب مراعاتها في المصالح.

(هـ) أراء العلماء في المصالح المرسلة.

(و) أدلة المذاهب ومناقشتها والنتائج التي يمكن التوصل إليها وبالله التوفيق.

معنى المصلحة

المصلحة المرسلة، أو المصالح المرسلة: لفظ مركب من كلمتين موصوف، وهو: المصلحة، وصفة، وهي: المرسلة.

وهذا يقتضينا بيان معنى كل منهما على حدة حتى يتضح المقصود.

المصلحة في اللغة:

جاء في لسان العرب مادة «صلح»: «المصلحة والصلاح. والمصلحة واحدة المصالح ضد الفساد».

وفى المعجم الوسيط: «المصلحة: الصلاح، وصلح صلاحاً وصلوحاً: زال عنه الفساد، وصلح الشيء كان نافعاً أو مناسباً، وأصلح الشيء: أزال فساده، واستصلح الشيء: تهيأ للصلاح»[١].

معنى المرسلة:

أما «المرسلة» فمعناها المطلقة. جاء في لسان العرب: «أرسل الشيء أطلقه وأهمله»[٢].

وفي الحديث الشريف «.. فَلَرسولُ الله ﷺ أجود بالخير من الريح المرسلة»[٣].

والمقصود بالإطلاق هنا: أنها مطلقة عن اعتبار الشرع لها أو إلْغائها – كما سيأتي توضيح ذلك قريباً.

معنى المصلحة في الإصطلاح الشرعي:

للمصلحة في اصطلاح الأصوليين تعريفات كثيرة، أوضحها وأشملها – تعريف الإمام الغزالي حيث قال: «أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب

---

(١) المعجم الوسيط جـ١ ص ٥٢٢.

(٢) لسان العرب مادة «رسل».

(٣) حديث صحيح رواه البخاري في بدء الوحي، ومسلم في الفضائل رقم (٥٩٦١، ٥٩٦٢).

منفعة أو دفع مضرة ... ثم قال: ونعنى بالمصلحة: المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهي: أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، وماهم»[١].

وبذلك يتضح أن المقصود بالمصالح المرسلة: المصالح الملائمة لمقاصد الشارع، ولا يشهد لها أصل خاص من القرآن أو السنة بالاعتبار أو الإلغاء.

وليس معنى ذلك: أنها متعارضة مع الشرع أو لا علاقة لها بالشرع، وإنما المقصود أنها – في الجملة– لا تتعارض مع روح الشريعة ومقاصدها العامة، وإن لم يرد فيها دليل خاص من القرآن أو السنة، ولذلك تدخل هذه المصالح ضمن اجتهاد العلماء للتوصل إلى الحكم عليها بالاعتبار أو الإلغاء، استناداً إلى القواعد العامة للشريعة وليس إلى دليل خاص.

أقسام المصلحة

تنقسم المصلحة – بصفة عامة– إلى عدة تقسيمات باعتبارات مختلفة، وسوف نكتفي هنا ببحث تقسيمها من حيث الاعتبار وعدمه، ومن حيث ترتيبها.

أولاً: تقسيم المصلحة من حيث الاعتبار وعدمه:

للعلماء في هذا التقسيم اتجاهات مختلفة، وسوف نسير في هذا التقسيم على ما هو المشهور عند جمهور الأصوليين. وقد قسموها بهذا الاعتبار إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: مصلحة شهد لها الشرع بالاعتبار، وذلك بوجود الأصل الذي يشهد لنوع المصلحة أو جنسها، مثل تضمين السارق قيمة ما سرق – مع إقامة الحد عليه– فهي مصلحة معتبرة، لأن الشارع قد شهد لنوعها حيث حكم بالضمان على الغاصب لتعديه على مال الغير. ومثل الحكم على شارب الخمر بحد القذف، إقامة لمظنة القذف وهو الشرب مقام القذف، وهى مصلحة شهد

---

(١) المستصفى جـ١ ص ٢٨٦.

لها الشرع بالاعتبار، حيث أقام الخلوة الشرعية مقام الزنا في الحرمة، وهو يتضمن إقام المظنة مقام المظنون.

وقد أشار إلى ذلك سيدنا «علي» كرم الله وجهه حيث قال:

«أرى أنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، فعليه حد الافتراء»[1]، أي القذف.

القسم الثاني: مصلحة شهد الشرع ببطلانها، أي: وجد نص شرعي يعارض دعوى المصلحة، وقد مثل لها الدكتور حسين حامد حسان – حفظه الله– بالقول بأن البنت تتساوى مع الابن في الميراث، بدعوى أن المصلحة تقتضي ذلك، لتساويهما في درجة القرابة من المورّث، ولأن البنت أصبحت تشارك الرجل في أعباء الحياة، وهى مصلحة باطلة ومرفوضة، شهد الشرع ببطلانها، وذلك لوجود النص على أن للذكر مثل حظ الأنثيين.

القسم الثالث: مصلحة مطلقة، لم يشهد الشرع لها بالاعتبار أو الإلغاء، وهي التي نبحثها في هذا المقام، وهي التي تسمى بالمصالح المرسلة.

التقسيم الثاني: باعتبار قوتها وترتيبها:-

وهي بهذا الاعتبار تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

ضرورية، حاجية، تحسينية:

المصالح الضرورية:

وهي التي تقوم عليها حياة الناس الدينية والدنيوية ويتوقف عليها وجودهم في هذه الحياة، ونجاتهم في الآخرة من عذاب الله، وإذا فقدت هذه المصالح اختل نظام الحياة، وفسدت أحوال الناس.

---

(١) أخرجه مالك في الموطأ (٢/ ٥٢٦) والشافعي عن مالك في بدائع المنن (٢/ ٣٠٤)، وعبد الرزاق في المصنف (٧/ ٣٧٨).

وتنحصر هذه المصالح في خمسة أشياء: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال.

وقد شرع الإسلام من الوسائل ما يحفظ هذه المصالح من أن تنتهك أو يعتدى عليها كما سيأتي.

المصالح الحاجية:

وهي التي يحتاج إليها الناس للتوسعة ورفع الحرج، ولا تصل إلى حد الضرورة، بحيث إذا فقدت لا يترتب على ذلك اختلال نظام الحياة، ولكن يلحق الناس بسبب ذلك حرج وضيق، ومعلوم أن الله تعالى رفع الحرج عن هذه الأمة، مثل الرخص التي شرعها الله تعالى تيسيراً على العباد. ومثل مشروعية البيع والشراء، والقراض، والمساقاة، والسلم، والرهن، وسائر المعاملات التي تجري بين الناس.

المصالح التحسينية:

وهي الأمور التي تقتضيها المروءة ومكارم الأخلاق، ومحاسن العادات، حتى تسير الحياة على أحسن وجه، وأقوم منهج، مثل: مشروعية الطهارة وستر العورة، وأخذ الزينة، وآداب الأكل والشرب ونحو ذلك[1].

الوسائل الشرعية لحفظ هذه المصالح:

وإذا كان الإسلام قد حرص على تحقيق المصالح التي تجلب المنافع للناس وتدفع عنهم المفاسد، فإنه – في الوقت نفسه- شرع من الوسائل ما يحفظ هذه المصالح من أن تنتهك أو يعتدى عليها، سواء في ذلك الأمور الضرورية، أو الحاجية، أو التحسينية.

---

(١) انظر: الموافقات للشاطبي جـ ٢ ص ٦، المستصفى جـ ١ ص ٢٩٠.

وسائل حفظ المصالح الضرورية:

معلوم أن المصالح الضرورية خمس: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل أو العرض، والمال.

ففي جانب الدين: بين الإسلام أحكام العقيدة الصحيحة وركائزها التي تقوم عليها، وأرشد إلى أنواع العبادات المختلفة، لتنمية الوازع الديني في النفس البشرية، وترسيخها في القلوب، وأوجب الدعوة إلى الله تعالى والتمسك بدينه بالحكمة والموعظة الحسنة.

ثم شرع الجهاد لحفظ هذا الدين ورعايته وعدم الاعتداء عليه، وشرع من الحدود ما يمنع من الارتداد عن هذا الدين، وحرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن، وأوجب الحد أو التعزير علي ارتكاب بعض الموبقات[1].

وفي جانب المحافظة علي النفس: شرع الإسلام الزواج لاستمرار التناسل وبقاء النوع الإنساني، وأوجب تناول الطعام والشراب وسائر مقومات النفس البشرية من الملبس والمسكن، وأوجب النفقة بسائر أنواعها، وأوجب علي المرأة إرضاع ولدها، إلي غير ذلك مما يقيم النفس البشرية على أكمل وجه.

ثم شرع من الأحكام ما يحافظ على هذه النفس ولا يعتدى عليها، فشرع القصاص، والدية، وحرم الزنا واللواط، والأنكحة الفاسدة التي كانت سائدة في العهد الجاهلي، وحرم تعريض الإنسان نفسه للهلاك أو الضرر.

وإذا كان العقل البشري هو مناط التكليف، فإن الإسلام قد حاطه بالعناية والرعاية، فدعا إلى تزويده بالعلم والمعرفة والثقافات المختلفة، وأوجب طلب

---

(١) راجع تفصيل ذلك في: المستصفى ١/ ٢٨٧، والموافقات ٢/ ٥، ضوابط المصلحة للدكتور محمد سعيد رمضان ص ٥٨ وما بعدها، علم أصول الفقه للشيخ عبد الوهاب خلاف ص ٢٠١، الأصول العامة للفقه الإسلامي للشيخ الزرقا ص ٦٥.

العلم على كل مسلم ومسلمة، ورفع درجة العلماء، حتى جعلهم ورثة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

وشرع من الأحكام ما يصون هذا العقل ويحافظ عليه، فدعا إلي الصحة الكاملة لضمان العقل السليم، وحرم كل ما يضر بهذا العقل، كالخمر وسائر المسكرات والمفترات، وأوجب الحد علي شارب الخمر.

والنسل فرع عن وجود النفس الإنسانية التي شرع لوجودها الزواج. ولذلك شرع الإسلام ما يحفظ العرض والنسل من غض البصر وإقامة حد القذف والزنا، وتحريم الأنكحة الباطلة التي تهدم هذا الأصل[١].

وإذا كان المال عصب الحياة، وضرورة من ضروريات بقاء النوع الإنساني على هذه البسيطة، فإن الإسلام قد شرع له من الوسائل ما هو معلوم من الدين بالضرورة، فحث على السعي في مناكب الأرض، وشرع المعاملات المختلفة التي توفره للإنسان.

كما شرع من الأحكام ما يحفظ هذا المال من أن يعتدى عليه، فحرم السرقة، وأوجب إقامة الحد على السارق، كما حرم أكل أموال الناس بالباطل، وأوجب الضمان على من أتلف مال غيره، إلى غير ذلك من الوسائل المعروفة في الفقه الإسلامي، والتي من شأنها المحافظة على المال، باعتباره شقيق الروح كما يقولون[٢].

وسائل حفظ المصالح الحاجية:

المصالح الحاجية - كما سبق- ترجع إلى رفع الحرج عن الناس، وتخفيف أعباء التكاليف الشرعية، وتيسير طرق المعاملات وتبادل المنافع.

---

(١) انظر: المراجع السابقة.

(٢) انظر: علم أصول الفقه للشيخ خلاف ص ٢٠٢ والمراجع السابقة.

وقد جاءت أحكام الشريعة محققة لهذا المبدأ، ففي العبادات شرعت الرخص بأنواعها المختلفة، وفي المعاملات شرعت أنواع من العقود والتصرفات التي تقتضيها حاجات الناس، كالبيوع والإجارات والشركات، ورخصت الشريعة في عقود استثنائية لا تنطبق علي القياس الشرعي، ولا على القواعد العامة في العقود، كالسلم، والمزارعة، والمساقاة، وشرع الطلاق للخلاص من رباط الزوجية، إذا تعذرت وسائل الإصلاح، وفي العقوبات جعل الدية علي العاقلة، تخفيفاً عن القاتل خطأ، ودرأ الحدود بالشبهات، وجعل لولي الدم حق العفو عن القصاص. إلى غير ذلك من الأمور التي شملت كل نواحي الحياة، مما يمكن أن يندرج تحت النصوص الشرعية الواردة في هذا المعنى، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٨٧]، وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٢٨]. وكان من خلق رسول الله ﷺ أنه ما خُيّر بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً، فإن كان إثماً كان أبعد الناس عنه»[(١)]، وهو ﷺ: القائل: «**بعثت بالحنيفية السمحة السهلة**»[(٢)].

الوسائل المشروعة لحفظ المصالح التحسينية:

شرع الإسلام كثيراً من الأحكام التي تحقق هذا المبدأ الذي يجمل الناس ويطبعهم بطابع المروءة ومكارم الأخلاق.

ففي العبادات: شرع طهارة البدن والثوب والمكان، وستر العورة والاحتراز عن النجاسات، وندب إلى أخذ الزينة والطيب.

---

(١) حديث صحيح؛ رواه البخاري ومسلم وأبو داود من حديث عائشة رضي الله عنها (التاج الجامع للأصول من أحاديث الرسول ﷺ ٣/ ٢٤٤).

(٢) هذا جزء من حديث صحيح رواه البخاري وأحمد وغيرهما. انظر: صحيح البخاري مع فتح الباري ١/ ٨٦، ٨٧، فيض القدير ٣/ ٢٠٣، الموافقات ٢/ ٥، والمستصفى ٢/ ٨، قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام ٢/ ٨، علم أصول الفقه للشيخ خلاف ص ٢٠٢.

وفي المعاملات: حرم الغش والتدليس وسائر التصرفات التي تضر بالمجتمع، وتحقق للناس الخير والرفاهية. وفى الجهاد: حرم قتل النساء والأطفال والشيوخ والرهبان، ونهى عن المثلة، وعن الغدر.

وفى العقوبات والقصاص: أوجب المماثلة بين القاتل والمقتول، إلى غير ذلك من الأمور التحسينية التي كفلتها الشريعة وطبقها رسول الله ﷺ في حياته الخاصة والعامة، والتي كانت من أسس شريعته، وأهداف بعثته ﷺ كما في الحديث الشريف: «**بعثت لأتمم مكارم الأخلاق**»[1].

ترتيب الأحكام الشرعية بحسب المقصود:

من المعلوم أن مصالح الناس تختلف من حيث القوة والضعف والأهمية، بحسب حاجة الناس إليها، ولذلك كانت الضروريات في الدرجة الأولى من الأهمية، يليها الحاجية، ثم التحسينية.

وبناء على ذلك: يجب على المسلم أن يلتزم بهذا الترتيب، وإلا كان آثماً، فلا يجوز إهمال الضروريات، وتحقيق الحاجيات أو التحسينيات، كذلك لا يجوز تحقيق التحسينيات وترك الحاجيات.

كما أن المصالح الضرورية درجات أيضا، بعضها أهم من البعض الآخر، فحفظ الدين مقدم على حفظ النفس والعقل والنسب والمال، ولذلك شرع الإسلام الجهاد بالنفس والمال للحفاظ على الدين، وحفظ النفس مقدم على حفظ العقل، وهكذا سائر مصالح الناس، يراعى فيها الأهم فالمهم.

وفي نظري أنه ما ساءت أحوال بعض المسلمين اليوم – على المستوى الفردي أو الجماعي، أو على مستوى الشعوب والحكومات إلا بسبب عدم السير

---

(١) رواه مالك وأحمد والحاكم والبيهقي عن أبي هريرة بلاغاً، ومرفوعاً. ولفظ الحاكم والبيهقي: «بعثت لأتمم صالح الأخلاق» انظر: الموطأ ص٥٦٤، مسند الإمام أحمد ٢/ ٢٨١، الفتح الكبير ٢/ ٨.

على هذا الخط، فترى بعض الناس يهتمون ويسرفون في الأمور التحسينية أو ما يمكن أن نطلق عليها في العصر الحاضر «الكماليات» بينما يغفلون العديد من ضروريات الحياة، وبسبب ذلك فسدت الأحوال، وضاعت القيم والمبادئ الأخلاقية، وعاشوا في ضنك وشقاء. وهذا ما جاء صريحا في قول الحق تبارك وتعالى: ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ﴿١٢٣﴾ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَىٰ ﴿١٢٤﴾ قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَىٰ وَقَدْ كُنتُ بَصِيرًا ﴿١٢٥﴾ قَالَ كَذَٰلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا ۖ وَكَذَٰلِكَ الْيَوْمَ تُنسَىٰ ﴿١٢٦﴾ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِي مَنْ أَسْرَفَ وَلَمْ يُؤْمِن بِآيَاتِ رَبِّهِ ۚ وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَشَدُّ وَأَبْقَىٰ﴾[طه: ١٢٣-١٢٧].

الأحكام التي تراعى فيها المصالح:

وإذا كان جمهور العلماء يرون حجية المصلحة المرسلة بشروطها وضوابطها، التي سيأتي بيانها، فإنهم يرون قصر ذلك على الأمور التي يمكن للعقل أن يدرك لها معنى وحكمة، كالمعاملات والعادات، أما العبادات وما يلحق بها كالحدود والكفارات، والمواريث، وعدة المطلقة، أو المتوفى عنها زوجها، وسائر ما يعرف في الفقه الإسلامي بالمقدرات الشرعية، فليس للمكلف في ذلك كله إلا الامتثال لكل ما شرعه الله تعالى، سواء أدرك لذلك حكمة أم لا.

ولم يشذ عن ذلك إلا الظاهرية، حيث جعلوا العادات مثل العبادات غير معقولة المعنى، ولذلك لا يدخلون العادات تحت دائرة المصلحة.

وقد اعترض عليهم الشاطبي قائلاً: «فالظاهرية لا يفرقون بين العادات والعبادات، بل الكل تعتبر غير معقولة المعنى، فهم أحرى بأن لا يقولوا بأصل المصالح»[1].

---

(١) انظر: الاعتصام للشاطبي جـ٢ ص ٣١٢، ٣١٣.

وإذا كان الظاهرية قد ضيقوا مجال الأخذ بالمصلحة، فهناك من وسع دائرة الأخذ بها وهو «الطوفي»: سليمان بن عبد القوي المتوفى سنة ٧١٦هـ. حيث رأى أن المصلحة تقدم على النصوص الشرعية في العادات والمعاملات والسياسات الدنيوية ونحوها[١].

ولسنا هنا في مجال مناقشة الظاهرية والطوفي، فذلك له مجال آخر، وإنما نقول: إن كلا من الاتجاهين قد خالف ما عليه جمهور العلماء، وهو التوسط والاعتدال الذي ندين به، ونرى أن المصلحة – دائماً– حيث النص الشرعي، سواء عرفنا المصلحة أم لم نعرفها.

شروط العمل بالمصلحة

وضع العلماء بعض الشروط والضوابط التي تحكم المصلحة، حتى لا يفتح الباب على مصراعيه لكل صاحب هوى يقول في دين الله – تعالى– على حسب هواه باسم المصلحة.

ومن الشروط التي وضعها جمهور العلماء:

١- أن تكون المصلحة ضرورية، ترجع إلى حفظ الضروريات الخمس المعروفة، ولا يدخل فيها الحاجيات ولا التحسينيات.

٢- أن تكون المصلحة كلية لا جزئية، بحيث يكون نفعها عائدا علي جميع المسلمين وليس عل بعضهم.

٣- أن تكون المصلحة قطعية لا ظنية، بحيث تكون ثابتة بطريق قطعي لا شبهة فيه[٢].

وقد زاد بعض العلماء شروطا أخرى، زيادة في الحيطة وضبطاً لتطبيق

---

(١) انظر: المصلحة في التشريع الإسلامي – ونجم الدين الطوفي للدكتور مصطفى زيد ص ٢١٣.

(٢) حاشية العطار على شرح جمع الجوامع جـ ٢ ص ٣٣٩.

المصالح، فزاد المالكية والحنابلة ما يأتي:

٤- أن تكون المصلحة ملائمة لمقاصد الشريعة، بحيث لا تتنافى مع أصل من أصولها، بل تكون متفقة مع المقاصد العامة التي قصد الشارع تحصيلها من تشريعاته المختلفة.

٥- أن تكون معقولة: أي مما تدركه العقول السليمة وتتلقاها بالقبول[1].

وقد نص الإمام الغزالي في كتابه «شفاء الغليل»[2]، على الشرط الرابع فقال: «... أما الواقع من المناسبات في رتبة الضروريات أو الحاجيات – كما فصلنا- فالذي نراه فيها أنه يجوز الاستمساك بها إن كان ملائماً لتصرفات الشرع، ولا يجوز الاستمساك بها إن كان غريباً لا يلائم القواعد».

والذي يفهم من كلامه هذا أنه: لا يوافق الجمهور على قصر المصلحة على الضروريات، بل يدخل فيها الحاجيات، ولا يخرج منها سوى التحسينيات، إلا أنه في «المستصفى» نص على أنها في الضروريات فقط، فكأنه عدل عما قاله في شفاء الغليل باعتبار أن المستصفى متأخر في التأليف عن الذي قبله[3].

ملاحظات على هذه الشروط:

وإذا كان جمهور العلماء يشترطون لإعمال المصلحة ما تقدم من الشروط ضبطا للمصلحة حتى لا تكون محققة لأهواء بعض الناس، فإن هناك من العلماء من عارض في بعض هذه الشروط، ككونها ضرورية وكلية وقطعية.

قال الإمام ابن السبكي: « ... وليس منه مصلحة ضرورية كلية قطعية،

---

(١) شرح مختصر الروضة لنجم الدين الطوفي جـ٣ ص ٢١١.

(٢) ص ٢٠٨.

(٣) انظر: المستصفى جـ١ ص ٢٩٣، ٢٩٤.

لأنه مما دل الدليل على اعتبارها، فهي حق قطعاً»[١].

وجاء في حاشية العطار على شرح جمع الجوامع: «... أي دل الدليل العام على اعتبارها، وذلك الدليل هو: أن حفظ الكلي أهم في نظر الشارع من حفظ الجزئي»[٢].

وقال الشيخ: محمد أبو زهرة: «أما ما ينسب إلى الغزالي من أنه قال: إن المصلحة المرسلة يؤخذ بها في مقام الضرورة، فليس ذلك من المصلحة المرسلة في شيء، لأن الضرورات تبيح المحظورات، والأخذ بالضرورات تشهد له عدة أصول خاصة يمكن إلحاقه بها، فلا يقال: إن المصلحة في هذه الحال استدلال مرسل»[٣].

وقد حاول بعض العلماء أن يوضح أهمية هذه الشروط فيما لو تعارض حكم بين المصلحة المقيدة بهذه الشروط والنص، قدمت المصلحة على النص – بطريق الاستثناء؛ لأن الضرورات تبيح المحظورات، وإن لم تكن المصلحة ضرورية قطعية، قدم النص على المصلحة وعمل به[٤].

---

(١) شرح جمع الجوامع جـ ٢ ص ٣٣٩.

(٢) حاشية العطار على شرح جمع الجوامع جـ ٢ ص ٣٣٩.

(٣) أصول الفقه ص ٢٢٦.

(٤) أصول الفقه للشيخ الخضري ٣٤٢، المصالح المرسلة ومكانتها في التشريع للدكتور جلال الدين عبد الرحمن ص ٥٣.

آراء العلماء وأدلتهم
في حجية المصالح المرسلة

بعد أن عرفنا معنى المصلحة، وأنواعها، وشروطها وضوابطها، لم يبق سوى بيان آراء العلماء وأدلتهم في حجية المصالح المرسلة.

ومن خلال الشروط السابقة والنقول الواردة عن العلماء نقول: إن المذاهب الواردة في حجية المصالح المرسلة كالتالي:

١- المذهب الأول:

عدم الأخذ بالمصلحة إلا إذا شهد لها نص خاص، فليست المصلحة المرسلة حجة ولا أصلاً من أصول التشريع الإسلامي، وعلى ذلك جمهور العلماء: من الحنفية والحنابلة والظاهرية، والشيعة الإمامية، وهو منقول عن الإمام الشافعي، واختاره ابن الحاجب والآمدي[١].

٢- المذهب الثاني:

أن المصلحة المرسلة حجة مطلقا، وتبنى عليها الأحكام الشرعية، وهو مذهب الإمام مالك، وبعض الشافعية، ونقل -أيضاً- عن الحنابلة، وعن الإمام الشافعي في القديم[٢].

٣- المذهب الثالث:

أن المصلحة المرسلة حجة إذا تحققت الشروط المتقدمة، وهي: أن تكون ضرورية، كلية، قطعية، وهو اختيار الإمام الغزالي والبيضاوي وغيرهما[٣].

---

(١) انظر: مختصر أبن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/ ٢٤٣، الإحكام للآمدي ٣/ ٢٠٣، روضة الناظر مع نزهة الخاطر العاطر ١/ ٤١٥.

(٢) المراجع السابقة وانظر: إرشاد الفحول جـ ٢ ص ٢٦٤ الطبعة المحققة.

(٣) المستصفى جـ ١ ص ٢٩٦، نهاية السول على منهاج الوصول للإسنوي جـ ٣ ص ١٣٦.

٤- المذهب الرابع:

أن المصلحة إذا كانت ملائمة لأصل كلي أو جزئي من أصول الشرع جاز بناء الأحكام عليها، وإلا فلا، وهو منقول عن الإمام الشافعي ومعظم الحنفية[١].

نظرة وخلاصة لهذه المذاهب:

من ينظر في الآراء المتقدمة حول حجية المصالح المرسلة يرى أنها متعارضة، البعض ينكر المصلحة، والبعض الآخر يقبلها مطلقاً، بينما يضع البعض لها بعض الشروط والضوابط، وفى تصوري أن مبدأ الأخذ بالمصالح بصفة عامة لا ينكره أحد، لأن مبنى الشريعة عامة قائم على اعتبار المصالح، وهذا أمر متفق عليه.

قال الإمام العز بن عبد السلام: «الشريعة كلها مصالح: إما درء مفاسد، أو جلب مصالح»[٢].

ويقول العلامة ابن القيم: «إن الشريعة مبناها وأساسها على الحِكَم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهى عدل كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه»[٣].

ولذلك نستطيع أن نخلص من هذا كله إلى أن موقف العلماء من حجية المصالح المرسلة ينحصر في مذهبين، أو اتجاهين:

---

(١) التلويح على التوضيح جـ ٢ ص ٧١، الاعتصام للشاطبي جـ٢ ص ١١٢، لبحر المحيط جـ ٦ ص ٨٠ طبعة الكويت.

(٢) قواعد الأحكام جـ ١ ص ٩.

(٣) شرح تنقيح الفصول ص ٤٤٥، إعلام الموقعين جـ٣ ص٣.

١- مذهب المنكرين للعمل بالمصالح المرسلة عموماً.

٢- مذهب القائلين بحجيتها، وهم الجمهور وإن اختلفت نسبة الأخذ بها.

وسوف نستدل هنا لهذين المذهبين على هذا الترتيب.

أدلة المنكرين:

استدل المنكرون لحجية المصالح المرسلة بما يأتي:

أولاً: أن الله شرع لعباده ما يحقق مصالحهم في الدنيا والآخرة، وما ترك شيئاً بدون تشريع، فالقول بالمصلحة المرسلة معناه: أن الله تعالى قد ترك بعض الأحكام بدون تشريع، وهذا مناقض لروح الشريعة ونصوصها، يقول الله تعالى: ﴿ أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى﴾ [القيامة: ٣٦].

وهذا الدليل – على وجاهته وقوته في الظاهر– ونحن نقول: بأنه حاش لله تعالى أن يدع عباده بدون تشريع لبعض الأحكام، لكنا نقول: إن الشريعة قد تكفلت بتحقيق مصالح العباد، لكنها لم تنص على بعض الجزئيات التي تجدّ مع مرور الزمن، وتطرأ على أحوال الناس من حين لآخر، وهذا من محاسن الشريعة الإسلامية باعتبارها خاتمة الشرائع السماوية، وصالحة للتطبيق حتى يرث الله الأرض ومن عليها.

فإذا طرأت مصلحة لم يرد فيها نص، وكانت هذه المصلحة ملائمة لمقاصد الشارع وغير متعارضة مع بعض النصوص الشرعية، فإن روح الشريعة الغراء توجب إعمال المصلحة في هذا المقام، فلا يكون المولى جل وعلا – قد ترك عباده سدى، وإنما أرشدهم إلى طريق الهدى والحق[1].

---

(١) الوجيز في أصول الفقه للدكتور عبد الكريم زيدان ص ٢٣٩.

ثانياً: أن المصالح المرسلة مترددة بين المصالح المعتبرة شرعاً، وبين المصالح الملغاة، وليس إلحاقها بالمعتبرة بأولى من إلحاقها بالمصالح الملغاة، فيمتنع الاحتجاج بها، لعدم وجود دليل على الاعتبار[1].

ويجاب على هذا الدليل: بأن اشتمال الوصف على مصلحة راجحة ومفسدة مرجوحة، يجعل إلحاقها بالمعتبرة أولى من إلحاقها بالملغاة[2].

ثالثاً: أن القول بحجية المصالح المرسلة يفتح الباب لذوي الأهواء والأغراض لأن يقولوا في شرع الله تعالى على حسب أهوائهم استناداً إلى هذا المبدأ، فتفسد الأحوال، وتختلط الأوضاع، فتتحول المصالح إلى مفاسد، والمفاسد إلى مصالح، وفي هذا طعن في الدين، وتشويه لوجه الشريعة المشرق[3].

ويجاب عن ذلك: بأن ما قالوه مندفع بما وضعه العلماء من شروط وضوابط للعمل بالمصلحة - كما تقدم- والأصل في أهل العلم الالتزام بشرع الله تعالى وعدم اتباع الهوى والقول بالتشهي، ولا يعقل إهدار مبدأ من أهم مبادئ التشريع الإسلامي خوفاً من ولوج أدعياء العلم فيه، فإذا حدث مثل ذلك فواجب العلماء المخلصين بيان وجه الحق والرد على من يخرج على هذا المنهج، وهذا متحقق - والحمد لله- فكم من دعاوى ظهرت من أناس منحرفين يحلّون ما حرم الله تعالى ورسوله، باسم المصلحة، وقام العلماء المخلصون بالرد عليهم وبيان زيف ما استندوا إليه، عملاً بواجب المسئولية، ودفاعاً عن مبادئ الشريعة الغراء، وهذا ما أشار إليه الرسول ﷺ في الحديث الشريف: «**لا تزال طائفة من أمتي على الحق**

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي جـ٣ ص٢٠٣.

(٢) شرح البدخشي على منهاج البيضاوي ٣/ ١٣٦.

(٣) انظر: إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل لابن حزم ص٥.

ظاهرين حتى يأتي أمر الله وهم ظاهرون»[١].

رابعاً: أن العمل بالمصالح المرسلة قائم على الظن، والعمل بالظن منهي عنه، لما فيه من خطر فوات الحق، إذ أن الإنسان قد يظن الشيء مصلحة وهو مفسدة، وبالعكس، لذلك: لا يجوز العمل بالمصالح[٢].

وأجيب عن هذا الدليل: بأن الظن المنهي عنه هو الظن الذي لا يستند إلى دليل أصلاً، فالظن المنهي عنه: الظن المرجوح، أو القائم على الهوى والتشهي، والآيات الواردة في النهى عن الظن كلها واردة ف حق المشركين الذين تركوا شرع الله تعالى: واتبعوا أهواءهم، مثل قوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ ﴿١٩﴾ وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ ﴿٢٠﴾ أَلَكُمُ ٱلذَّكَرُ وَلَهُ ٱلْأُنثَىٰ ﴿٢١﴾ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰٓ ﴿٢٢﴾ إِنْ هِىَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ ۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ ۖ وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلْهُدَىٰٓ﴾[النجم: ١٩-٢٣].

على أن أغلب الأحكام الشرعية العملية من قبيل الظنيات والقطعيات فيها قليلة.

وبذلك تتهاوى شبه المنكرين لحجية المصالح المرسلة من أساسها، ويترجح مذهب القائلين بحجيتها كما سيأتي في أدلتهم.

---

(١) حديث صحيح رواه البخاري ومسلم وأبو داود (الفتح الكبير، ٣/ ٣٢١).

(٢) انظر: تخريج الفروع على الأصول للزنجاني، ص ٣٢٤.

أدلة القائلين بحجية المصالح المرسلة

استدل القائلون بحجية المصالح المرسلة بأدلة كثيرة تثبت أن الشريعة قائمة على رعاية مصالح العباد في الدنيا والآخرة، وقد تنوعت أدلتهم على ذلك، من القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة، وعمل الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين:

أولاً: من القرآن الكريم:

هناك العديد من الآيات القرآنية التي تدل على أن التشريع الإسلامي قائم على رعاية مصالح العباد.

ومن هذه الآيات قول الحق – تبارك وتعالى- في بيان الحكمة من بعثة سيدنا محمد ﷺ: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧].

فقد بيّن – سبحانه – الحكمة في بعثته ﷺ وهي رحمة الخلائق جميعاً، ولو لم تكن مصلحة لخلا الإرسال من الرحمة، وهذا ظاهر البطلان، فرحمته ﷺ عمت جميع الكائنات حتى نال المشركين منها الشيء العظيم، والآيات التي في سورة الأنفال، والتي تتحدث عن موقف العناد لله تعالى وطلب نزول العذاب خير شاهد على ذلك.

يقول الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالُوا۟ ٱللَّهُمَّ إِن كَانَ هَٰذَا هُوَ ٱلْحَقَّ مِنْ عِندِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ أَوِ ٱئْتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٣٢﴾ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْ ۚ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾ [الأنفال: ٣٢-٣٣]. فوجود رسول الله ﷺ بين ظهراني المشركين كان سبباً في عدم نزول العذاب بهم، ولولا ذلك لأهلكوا، وهو ﷺ الذي جاءته الملائكة من كل ناحية لتكون طوع أمره تفعل بهم من العذاب ما يشاء، ملك الجبال، ملك البحار .... فيقول لهم: «**أنا لم أُبعث لَعّاناً ولا مُعذِباً، وإنما بُعثت رحمة، اللهم اهد قومي فإنهم لا يعلمون**».

فرسالته ﷺ رحمة للعامة والخاصة فمن قبلها وما فيها من رحمة وشكر لله هذه النعمة سعد في الدنيا والآخرة،وهذا غاية المصلحة، ومن ردها وجحدها خسر الدنيا والآخرة(١).

ومن الآيات الدالة على رعاية المصالح: الآيات التي تتحدث عن التيسير على هذه الأمة ورفع الحرج عنها، وهي كثيرة جداً.

منها قوله تعالى: ﴿... يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [المائدة: ٦].

فهاتان الآيتان وما شابهها يشيران إلى رفع العسر وإزالة الحرج عن الأمة فيما ألزمها به من أحكام، وهذا يدل أن أحكام هذه الشريعة دائرة مع مصالح العباد، ومحققة لما فيه سعادتهم في الدنيا والآخرة.

وهكذا لو تتبعنا آيات القرآن الكريم في نواحي التشريع المختلفة لوجدنا هذا المبدأ واضحاً، ففي تشريع القصاص يقول تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ...﴾ [البقرة: ١٨٥]، وفي حد السرقة يقول تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٨].

وهكذا سائر الحدود التي شرعها الله تعالى لحفظ أرواح الناس وأعراضهم وأموالهم بهدف حفظ مصالح الناس في الدنيا والآخرة(٢).

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي ٣/ ٤١٣، ضوابط المصلحة د. محمد سعيد رمضان البوطي ص ٧٥.

(٢) راجع: المصالح المرسلة والاستصحاب لشيخنا الإمام محمد فرج سليم ص ١٩ وما بعدها، ضوابط المصلحة ص ٧٦، المصالح المرسلة ومكانتها في التشريع د. جلال الدين عبد الرحمن.

ثانياً: من السنة:

كذلك استدلوا عل حجية المصالح المرسلة بأحاديث تدل على ذلك. ومن هذه الأحاديث:

(أ) قوله ﷺ: «**لا ضرر ولا ضرار**»[١]. وقد فسر الطوفي الضرر: بأنه إلحاق مفسدة بالغير مطلقاً، والضرار: بأنه إلحاق مفسدة به على جهة المقابلة، أي: أن كلا منهما يقصد ضرر صاحبه، فالحديث نفى إلحاق المرء الضرر بغيره مطلقاً[٢].

وإذا كان الإسلام قد نهى عن أن يضر بعض الناس بعضاً سواء أكان ذلك ابتداء، أم مجازاة، فإنه يدل بمفهوم المخالفة على مراعاة مصالح الناس، وهو أمر واضح الدلالة.

(ب) نهى ﷺ عن الجمع بين المرأة وعمتها وبين المرأة وخالتها، وعلّل ذلك بمصلحة تعود على الأسرة، وهي الإبقاء على صلة الرحم، والتحذير من قطعها فقال: «**.... إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم**»[٣].

ففي الحديث رعاية للمصلحة التي هي صلة الأرحام، ونهى عن شيء يؤدي إلى مفسدة، وهو الجمع بين المحارم، وهذا يؤيد مذهب القائلين بحجية المصالح المرسلة.

(جـ) روي أن النبي ﷺ قال لمعاذ - حيث بعثه إلى اليمن -: «كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بما في كتاب الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: فبسنة رسول الله ﷺ قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد رأي لا آلو»[٤].

---

(١) رواه الحاكم والدارقطني والبيهقي والنووي وابن رجب (نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية ٤/ ٢٨٤، إرواء الغليل ٢/ ٤٠٨).

(٢) الإحكام للآمدي جـ٣ ص ٤١٢.

(٣) حديث صحيح رواه البخاري والبيهقي وأحمد وأبو داود وغيرهم (نيل الأوطار ٦/ ١٦٦).

(٤) لا آلو: أي لا أقصر، وإنما أبذل كل ما في وسعي.

قال معاذ: فضرب رسول الله ﷺ صدري ثم قال: الحمد الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله[1].

فقد أقرّ الرسول ﷺ معاذ بن جبل رضي الله عنه على الاجتهاد عند عدم النص من القرآن والسنة. ومعلوم أن وسائل الاجتهاد كثيرة، فتارة تكون بالقياس، وتارة تكون بسد الذرائع، وتارة تكون بتطبيق قواعد الشريعة العامة ومقاصدها، والمصالح المرسلة لا تخرج عن ذلك.

وبذلك تكون السنة قد دلت على مشروعية المصالح المرسلة، كما دل القرآن الكريم قبل ذلك.

ثالثاً: عمل الصحابة - رضي الله عنهم -:

تحمّل الصحابة – رضي الله عنهم– أعباء الدعوة الإسلامية بعد رسول الله ﷺ بأمانة وإخلاص، وواجهوا كثيراً من الأمور التي جدت نتيجة لاتساع الفتح الإسلامي، الأمر الذي جعلهم يجتهدون فيما ليس فيه نص، استناداً إلى المقاصد العامة للشريعة، ومنها: المصالح الراجحة التي تتفق مع روح الشريعة وأهدافها.

قال الإمام فخر الدين الرازي: «إن من تتبع أحوال مباحثات الصحابة علم قطعاً من هذه الشرائط التي يعتبرها فقهاء الزمان في تحرير الأقيسة، والشرائط المعتبرة في العلة والأصل والفرع، ما كانوا يلتفتون إليها، بل كانوا يراعون المصالح، لعلمهم بأن المقصد من الشرائع رعاية المصالح، فدل مجموع ما

---

(١) أخرجه أبو داود والترمذي وأحمد والطيالسي والدارمي والطبراني وابن حزم في الإحكام. قال الغزالي: تلقته الأمة بالقبول ولم يظهر أحد فيه طعناً فلا يقدح فيه كونه مرسلاً، كما قواه ابن عبد البر وابن تيمية وابن القيم والذهبي وابن كثير. انظر: سنن أبي داود ٢/ ١١٦، سنن الترمذي ٣/ ٦١٦، المستصفى ٢/ ٢٥٤.

ذكرنا على جواز التمسك بالمصالح المرسلة»[١].

وقد طبقوا ذلك – رضي الله عنهم– في وقائع كثيرة نذكر منها:

١- جمع القرآن:

لحق الرسول ﷺ بربه ولم يكن القرآن مجموعاً في مكان واحد، وإنما كان متفرقاً في أماكن متعددة، على قطع الجلد، والسعف، وهي: الطرف العريض من جريد النخل واللخاف، وهي: الحجارة العريضة البيض التي تشبه الألواح. والحكمة من عدم جمعه حينئذ أن القرآن كان لا يزال ينزل على الرسول ﷺ فلو أمر ﷺ بجمعه، ثم جاءت آيات أخرى تنسخ بعض الآيات لأدّى ذلك إلى الاختلاف والاختلاط.

فلما توفي رسول الله ﷺ وانقطع الوحي، وتولى أبو بكر الصديق رضي الله عنه الخلافة ارتدّت بعض القبائل العربية، وانضمّ إليهم «مسيلمة الكذاب» الذي كان يدّعي النبوة، فقاتلهم سيدنا أبو بكر وردهم إلى حظيرة الإسلام، وكان ممن شارك في إخماد هذه الفتنة كثير من حفاظ القرآن الكريم واستشهدوا في هذه الواقعة التي كانت تعرف بواقعة «اليمامة».

فلما رأى «عمر بن الخطاب» رضي الله عنه ذلك خشي من بقي من حفاظ القرآن الموت في وقائع أخرى، فأشار على «أبي بكر» بجمع القرآن حفاظاً عليه من الضياع بموت الحفظة، فرد عليه «أبو بكر» قائلاً: «كيف نصنع شيئاً لم يصنعه رسول الله ﷺ؟» فقال له عمر: «هذا والله خير»، فلم يزل يراجعه حتى شرح الله صدره لما قاله عمر.

فأمر أبو بكر زيد بن ثابت ﷺ رضي الله عنه أن يتتبع القرآن من أماكنه المختلفة وأن يجمعه في مكان واحد.

---

(١) انظر: المحصول في علم الأصول جـ٢ ص ٥٨١.

ومثل ما تردد «أبو بكر» تردد «زيد بن ثابت» أيضاً وقال: «كيف تفعلون شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ؟ فقال له أبو بكر: «هو والله خير» ... إلى آخر الخبر الذي يُثبت أن الصحابة – رضي الله عنهم– جمعوا القرآن في مكان واحد مراعاة للمصلحة المرسلة، حيث لم يكن هناك نص بالجمع أو عدم الجمع، وهو خير شاهد على أن الصحابة – رضي الله عنهم– أعملوا المصلحة المرسلة حيث وجدت ما لم تعارض نصاً من الشريعة[١].

٢- استخلاف أبي بكر لعمر - رضي الله عنهما - :

فقد جاء في كتاب التاريخ الإسلامي أن «أبا بكر» عند موته استخلف «عمر بن الخطاب» ليتولى أمور المسلمين من بعده، خوفاً من تفرق كلمة المسلمين، مع أن الرسول ﷺ لم يستخلف «أبا بكر» لكنه لم ينه عنه، فأصبح أمر الاستخلاف من الأمور التي لم يقم دليل على ثبوتها، كما لم يقم دليل على إلغائها، وهذا هو المصلحة المرسلة[٢].

٣- وكما طبق «أبو بكر» مبدأ المصالح المرسلة، مع حضور الصحابة – رضي الله عنهم– وعدم معارضة أحد منهم، طبقها «عمر» أيضاً في وقائع متعددة، ولم يعارضه أحد أيضاً: فأوقف سهم المؤلفة قلوبهم من الزكاة، وعلّل ذلك بقوله: «إن الله قد أعز الإسلام» كما لم يقم حد السرقة في عام المجاعة بسبب الضائقة التي ألمت بالمسلمين، وما ذلك إلا تمشياً مع مبدأ «المصالح المرسلة»[٣].

٤- وقضى «علي بن أبي طالب» رضي الله عنه في رجل فرّ من رجل يريد قتله، فأمسكه له آخر حتى أدركه فقتله وبالقرب منه رجل آخر ينظر إليهما، وهو قادر

---

(١) انظر: فتح الباري ١٠/ ٣٨٨، شرح تنقيح الفصول ص٤٤٦.

(٢) شرح تنقيح الفصول ص٤٤٦.

(٣) إعلام الموقعين جـ ٣ ص ٧-٩.

على تخليصه منه قضى: بأن يقتل القاتل، ويحبس الممسك حتى يموت، وتفقأ عين الناظر الذي وقد ينظر ولم يفعل شيئاً[١].

وهناك وقائع كثيرة يضيق المقام عن حصرها، وكلها شاهدة على أن الصحابة – رضي الله عنهم– كانوا يعملون روح الشريعة ومقاصدها العامة، وكان للمصلحة المرسلة من ذلك الجانب الأكبر.

وعلى هذا المنهج سار التابعون – رضي الله عنهم– فهم تلاميذ الصحابة، والتابعون لهم بإحسان، وهم الذين مدحهم الله – تعالى– بقوله: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ....﴾ [التوبة: ١٠٠].

وكذلك الأئمة المجتهدون الذين حملوا هذا النور من بعد التابعين.

---

(١) المصالح المرسلة ومكانتها في التشريع للدكتور جلال الدين عبد الرحمن ص٨٢ نقلاً عن المصالح المرسلة والاستصحاب للشيخ محمد فرج سليم، رسالة دكتوراه مخطوطة بمكتبة كلية الشريعة بالقاهرة.

٥- قول الصحابي

من الأدلة المختلف فيها: قول الصحابي.

وقبل أن نذكر آراء العلماء، وأدلتهم في هذه المسألة، ينبغي أن نحرر محال الاتفاق ومحال الخلاف أولاً.

تحرير محل الخلاف:

أولاً: لا خلاف بن العلماء في أن قول الصحابي لا يعتبر حجة على صحابي آخر، لاستوائهما في الصحبة والمنزلة، وقد كان الصحابة يختلفون في العديد من المسائل، ولم ير أحدهم أن قوله حجة على غيره، مثل ما روى أن الصحابة اختلفوا في قول الرجل لامرأته: «أنت علي حرام» فكان أبو بكر، وعمر، وعبد الله بن عباس يرون أنه يمين، وقال ابن مسعود: هو طلقة واحدة، وقال علي، وزيد بن ثابت: هو طلاق ثلاث. ولم ينكر أحد منهم على الآخر، كما لم ير واحد منهم أن قوله حجة على غيره[١].

ثانياً: أن قول الصحابي فيما لا مجال فيه للرأي والاجتهاد، حكمه حكم المرفوع إلى النبي ﷺ فيأخذ حكم السنة في الحجية والاستدلال، كما روي عن السيدة عائشة رضي الله عنها أن الحمل لا يمكث في بطن أمه أكثر من سنتين.

وما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه أن أقل مدة الحيض ثلاثة أيام[٢].

ثالثاً: أن قول الصحابي الذي اشتهر وذاع، ولم ينكره أحد يدخل في الإجماع السكوتي، فيأخذ حكم الإجماع، كما ثبت من اتفاقهم على توريث الجدات السدس.

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي ٤/ ٢١، فواتح الرحموت ٢/ ١٨٥، الموافقات للشاطبي ٤/ ٤٠، إرشاد الفحول ٢٤٣.

(٢) سلم الوصول (٣/ ٨٠٦).

رابعا: مذهب الصحابي لا يكون حجة بالاتفاق إذا ظهر رجوعه عنه، أو خالفه فيه غيره، إذ صار برجوعه أمرا لا يعتد به.

خامساً: قول الصحابي حجة على العوام مطلقاً، سواء في عصر الصحابة رضي الله عنهم، أو في غيره من العصور. وهذا محل اتفاق.

سادساً: قول الصحابي فيما للرأي فيه مجال، ولم يشتهر، لكونه مما لم تعم به البلوى، ولم ينكر وقوعه.

وهذا الأخير هو الذي فيه الخلاف بين العلماء[1].

وللعلماء في ذلك عدة مذاهب:

١- المذهب الأول: أنه حجة مطلقا:

وهو رأي الإمام مالك، وجمهور الحنفية، وظاهر الروايتين عن الإمام أحمد وهو رأي الإمام الشافعي في القديم، والصحيح في النقل عنه في الجديد – كما سنوضح ذلك[2].

وقد دلت النصوص المختلفة المنقولة عن الأئمة المجتهدين أنهم يعتبرون قول الصحابي حجة، وأنهم كانوا يرجعون إليه عند فقد النص من القرآن والسنة. ويقدمونه على القياس، حتى أولئك الأئمة الذين كانوا يتوسعون في الرأي والقياس، أمثال أبي حنيفة ﷺ كانوا يعتبرون قول الصحابي بعد أحاديث رسول الله ﷺ.

(١) كشف الأسرار (٣/ ٢٢٣-٢٢٤) حاشية العطار على شرح جمع الجوامع (٢/ ٣٩٦)، فواتح الرحموت (٢/ ١٨٦).

(٢) انظر: الإحكام للآمدي ٤/ ٢٤٠، فواتح الرحموت ٢/ ١٨٥، الموافقات للشاطبي ٤/ ٤٠، روضة الناظر٤٠٣، نهاية السول للإسنوي ٣/ ١٤٣، المحلي على جمع الجوامع ٢/ ٢٨٩، إرشاد الفحول ٢٤٣.

يوضح ذلك ما نقل عن أبي حنيفة أنه قال:

«إني آخذ بكتاب الله إذا وجدته، فما لم أجده فيه أخذت بسنة رسول الله ﷺ والآثار الصحاح عنه، التي فشت في أيدي الثقات، فإذا لم أجد في كتاب الله ولا سنة رسول الله ﷺ أخذت بقول أصحابه من شئت، وأدع قول من شئت، ثم لا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم، فإذا انتهى الأمر إلي إبراهيم، والشعبي، والحسن، وابن سيرين، وسعيد بن المسيب، وعدد رجالا قد اجتهدوا، فلي أن أجتهد كما اجتهدوا»[1].

فالإمام أبو حنيفة يحدد أصول مذهبة، كما في النص المتقدم، ويعتبر قول الصحابة حجة، وإن كان يتخير من آرائهم ما يراه راجحا في نظره، إلا أنه لا يترك قولهم إلي قول غيرهم – كما قال – وهذا هو عين المدعي.

وفي رسالة الإمام «مالك» التي وجهها إلي الليث بن سعد ما يدل على عمل مالك بقول الصحابة رضوان الله تعالي عليهم.

إذ قال: «اعلم رحمك الله أنه بلغني أنك تفتي الناس بأشياء مختلفة مخالفة لما عليه الناس عندنا وببلدنا الذي نحن فيه وأنت في أمانتك وفضلك ومنزلتك من أهل بلدك وحاجة من قبلك إليك واعتمادهم على ما جاء منك حقيق بأن تخاف على نفسك وتتبع ما ترجو النجاة باتباعه فإن الله تعالى يقول في كتابه العزيز: ﴿ وَٱلسَّـٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَـٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ ﴾، وقال: ﴿ فَبَشِّرْ عِبَادِ ﴿١٧﴾ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ ﴾ فإنما الناس تبع لأهل المدينة، إليها كانت الهجرة وبها نزل القرآن وأحل الحلال وحرم الحرام إذ رسول الله ﷺ بين أظهرهم يحضرون الوحي والتنزيل ويأمرهم فيطيعونه ويسن لهم فيتبعونه حتى توفاه الله واختار له

(١) انظر: تاريخ بغداد (١٣/ ٣٢٣) – النجوم الزاهرة (٢/ ١٢).

ما عنده صلوات الله وسلامه عليه ورحمته وبركاته. ثم قاموا من بعده بما نزل بهم فما علموه أنفذوه وما لم يكن عندهم فيه سألوا عنه ثم أخذوا بأقوى ما وجدوا في ذلك في اجتهادهم وحداثة عهدهم وإن خالفهم مخالف أو قال امرؤ غيره أقوى منه وأولى ترك قوله»[(١)].

فقد دل هذا النص على أن الإمام مالكاً" ﷺ يعتبر أن قول الصحابي حجة.

ويبدو أنه الراجح من قولي الشافعي ﷺ وأن الذين ينقلون عنه في الجديد أنه ليس بحجة، قد اشتبه عليهم الأمر، بين اعتبار قوله الصحابي حجة، وبني جواز تقليده.

وقد حرر الإسنوي مذهب الشافعي في ذلك فقال: «واعلم أن حكاية هذه الأقوال على الوجه الذي ذكره المصنف – يقصد البيضاوي – غلط لم يتنبه له أحد من الشارحين، وسببه: اشتباه مسألة بمسألة، وذلك أن الكلام هنا في أمرين:

أحدهما: أن قول الصحابي هل هو حجة أم لا؟ فيه ثلاثة مذاهب، ثالثها إن خالف القياس كان حجة وإلا فلا.

الأمر الثاني: إذا قلنا: إن قول الصحابي ليس بحجة فهل يجوز للمجتهد تقليده، فيه ثلاثة أقوال للشافعي: في الجديد أنه لا يجوز مطلقاً، والثالث: وهو قول قديم أنه إن انتشر جاز وإلا فلا.

هكذا صرح به الغزالي في المستصفى، والآمدي في الإحكام، وغيرهما، وأفردوا لكل حكم مسألة»[(٢)].

«وقد نص على ذلك الإمام ابن القيم حيث قال في بيان وجوب اتباع الصحابة رضي الله عنهم:

---

(١) أعلام الموقعين (٣/ ٢٢).

(٢) نهاية السول (٣/ ١٤٣).

وهذا منصوص الشافعي القديم والجديد أما القديم فأصحابه مقرون به وأما الجديد فكثير منهم يحكي فيه عنه أنه ليس بحجة وفي هذه الحكاية عنه نظر ظاهر جداً فإنه لا يحفظ له من الجديد حرف واحد يفيد أن قول الصحابي ليس بحجة وغاية ما يتعلق به من نقل ذلك أنه يحكي أقوالاً للصحابة في الجديد ثم يخالفها ولو كانت حجة لم يخالفها وهذا تعلق ضعيف جداً".

فإنة مخالفة المجتهد الدليل المعين لما هو أقوى منه في نظره لا يدل على أنه لا يراه دليلاً من حيث الجملة بل خالف دليلاً لدليل أرجح عنده منه، وقد تعلق بعضهم بأنه يراه في الجديد إذا ذكر أقوال الصحابة موافقاً لا يعتمد عليها وحدها كما يفعل في النصوص بل يعضدها بضروب من الأقيسة فهو تارة يذكرها ويصرح بخلافها وتارة يوافقها ولا يعتمد عليها بل يعضدها بدليل آخر وهذا أيضاً تعلق أضعف من الذي قبله فإن تظاهر الأدلة وتعاضدها وتناصرها من عادة أهل العلم قديماً وحديثاً ولا يكون ذكرهم دليلاً على أن ما ذكروه قبله ليس بدليل[1].

٢- المذهب الثاني: أنه ليس بحجة مطلقاً:

وهو مذهب جمهور الأشاعرة والمعتزلة والشيعة.

والشافعي – في بعض النقول عنه في مذهبه الجديد – وأحمد في رواية عنه،واختاره بعض متأخري الحنفية والمالكية، وابن حزم[2].

٣- المذهب الثالث:

أنه حجة إذا وافق القياس، فيقدم حينئذ على قول صحابي آخر، إلا أن القائلين بهذا الرأي اختلفوا فيما بينهم، فمنهم من قال:

---

(١) إعلام الموقعين جـ١ ص ٢٤٩، الشافعي لأبي زهرة ص٣٢٢.

(٢) انظر: شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢/ ٢٨٧، مفتاح الوصول ص ١٢٠، ابن حزم للشيخ أبو زهرة ص ٤٢٨، الوسيط في أصول الفقه د. وهبة الزحيلي ص ٤٠٠.

إن الحجة في القياس، ومنهم من قال: إن الحجة في قول الصحابي. وقد نسب هذا القول إلى الإمام الشافعي ﷺ[١].

٤- المذهب الرابع:

أنه حجة إذا خالف القياس، لأنه قد يكون قد ترك القياس لخبر اطلع عليه فاتبعه[٢].

ويمكن إرجاع هذه المذاهب كلها – في الجملة – إلى اتجاهين اثنين:

أحدهما: يعتبر قول الصحابي حجة.

وثانيهما: لا يعتبره ...

أما مسألة التفريق بين موافقته للقياس أو مخالفته، فإنه إن وافق القياس كانت الحجة في القياس، كما يقول ذلك بعض العلماء، والقياس لا خلاف في حجيته.

أما إذا خالف القياس فإنه لابد وأن يكون قد خالف القياس لدليل لم يظهره، فتكون الحجة في الدليل.

٥- المذهب الخامس:

أنه حجة إن صدر من الخلفاء الأربعة جميعاً.

٦- المذهب السادس:

أنه حجة إن صدر من أبي بكر وعمر – رضي الله عنهما – [٣].

بقي أن نعرض لأدلة هذه المذاهب، ثم نوضح الراجح منها.

---

(١) انظر: كشف الأسرار ٣/ ٢١٧، المحلى على جمع الجوامع ٢/ ٢٨٩.

(٢) كشف الأسرار ٣/ ٢١٧.

(٣) انظر الإبهاج للسبكي (٣/ ٢٠٦) نهاية السول للإسنوي (٣/ ١٤٣).

أدلة المذاهب

استدل أصحاب المذاهب المتقدمة بأدلة كثيرة، ما بين منقول ومعقول، نذكر منها ما يتيسر لنا في هذا المقام فنقول:

استدل أصحاب المذهب الأول، وهم الذين يرون حجية قول الصحابي بالكتاب، والسنة، والمعقول:

أولا: الأدلة من الكتاب:

استدلوا بعدة آيات من القرآن الكريم منها: قوله تعالي: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ﴾ [التوبة: ١٠٠].

وجه الاستدلال من الآية هو أن الله تعالي مدح الصحابة والتابعين لهم بإحسان من حيث الرجوع إلى رأيهم وليس من حيث الرجوع إلى الكتاب والسنة إذ لو كان الأمر كذلك لكان استحقاق المدح لهم باتباعهم الكتاب والسنة لا باتباع الصحابة وتكون الآية على هذا غير مفيدة فائدة جديدة لأن كل من تمسك بالكتاب والسنة يمدح سواء أكان صحابياً أو تابعياً أو غيرهما. وعلى هذا لابد وأن تكون هناك فائدة جديدة وهي أن هذا المدح للتابعين إنما كان لأجل اتباعهم لآراء الصحابة وإذا كان الأمر كذلك كان اتباع قول الصحابة واجباً وإلا لما مدح متبعهم[(١)].

ثانياً: من السنة:

أما الأدلة على حجية قول الصحابي من السنة فكثيرة وإن كان البعض يطعن في سند بعض الأحاديث الواردة في ذلك، إلا أنها في جملتها تدل على المدعى، ويقوي بعضها بعضاً. ومن هذه الأحاديث:

---

(١) الإحكام للآمدي ٣/ ١٣٤، الأدلة المختلف فيها للدكتور عبد الحميد أبو المكارم ٢٩٢.

١- ما روى عن أبن مسعود ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «**خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم..**»[١].

ووجه الدلالة من الحديث: هو أن النبي ﷺ وصف الصحابة بأنهم خير الناس وبين الزمن إذ قال «**قرني ثم الذين يلونهم**» وهو بهذا يوضح إيجاب اتباعهم والاقتداء بهم ولا يجوز حمل الاقتداء بهم علي العامة لما فيه من تخصيص العموم من غير مخصص، ولما يترتب عليه من إبطال فائدة تخصيص الصحابة بذلك حيث إن الاتفاق واقع علي جواز تقليد العامة لغير الصحابة من المجتهدين فلم يبق إلا أن يكون المراد وجود أتباع مذاهبهم وهذا ما ندعيه[٢].

٢- روى الإمام أحمد في مسنده عن ابن مسعود ﷺ قال: «من كان متأسياً فلبأس بأصحاب رسول الله ﷺ فإنهم كانوا أبر هذه الأمة قلوبا، وأعمقها علما، وأقلها تكلفا، وأقومها هديا، وأحسنها حالا، قوم اختارهم الله لصحبة نبيه، وإقامة دينه، فاعرفوا لهم فضلهم، واتبعوا آثارهم، فإنهم كانوا علي الهدى المستقيم»[٣].

ثالثاً: المعقول:

كذلك استدل أصحاب المذهب الأول بأدلة عقلية، تثبت حجية قول الصحابي منها:

١- أن الصحابة –رضى الله عنهم - كانوا أقرب إلى فهم روح الشريعة ومراميها، فإدراكهم لأحكام الشريعة أكثر من إدراك غيرهم، فيكون كلامهم أحق بالاتباع.

---

(١) رواه الطبراني – الفتح الكبير (٢/ ٩٩).

(٢) الأدلة المختلف فيها د. عبد الحميد أبو المكارم ص ٢٩٢.

(٣) إعلام الموقعين جـ ٤ ص ١٣٩.

قال الإمام ابن القيم:

«إن الصحابي له مدارك ينفرد بها عنا، ومدارك نشاركه فيها، فأما ما يختص به فيجوز أن يكون سمعه من النبي ﷺ شفاها، أو من صحابي آخر، عن رسول الله، فإن ما انفردوا به من العلم أكثر من أن يحاط به، فلم يرو كل منهم كل ما سمع، وأين ما سمعه الصديق ﷺ والفاروق وغيرهما من كبار الصحابة، فلم يرد عن صديق الأمة مائة حديث، وهو لم يغب عن النبي ﷺ في شيء من مشاهده، بل صحبه من حيث بعث إلي أن توفي، وكان أعلم الأمة به، وبقوله وفعله.

وكذلك أجلة الصحابة، روايتهم قليلة جداً بالنسبة إلي ما سمعوه من نبيهم وشاهدوه، ولو رووا كل ما سمعوه وشاهدوه لزادوا على رواية أبى هريرة أضعافاً مضاعفة، فإنما صحبه أربع سنين. وقد روى عنه الكثير:

فقول القائل: لو كان عند الصحابي في هذه الواقعة شيء لذكره، قول من لم يعرف سيرة القوم وأحوالهم، فإنهم كانوا يهابون الرواية ويعظمونها، ويقللون منها خوف الزيادة والنقص، ويحدثون بالشيء الذي سمعهوه من النبي مرارا ولا يصرحون بالسماع، ولا يقولون قال رسول الله ﷺ فتلك الفتوى التي يفتي بها أحدهم لا تخرج عن ستة أوجه:

أحدها: أن يكون سمعها من النبي ﷺ.

الثاني: أن يكون سمعها ممن سمعها منه.

الثالث: أن يكون فهمها من آية من كتاب الله فهماً خفي علينا.

الرابع: أن يكون قد اتفق عليها ملؤهم، ولم ينقل إلينا إلا قول المفتي بها وحده.

الخامس: أن يكون لكمال علمه باللغة، وشهود تنزيل الوحي، ومشاهدة تأويله بالفعل يكون فهم ما لم نفهمه.

وعلى هذه التقادير الخمسة تكون فتواه حجة يجب اتباعها.

السادس: أن يكون فهم ما لم يرده الرسول، وأخطأ في فهمه.

وعلي هذا التقدير لا يكون حجة.

ومعلوم قطعاً أن وقوع احتمال من خمسة أغلب على الظن من وقوع احتمال واحد معين، وذلك يفيد ظناً غالباً قوياً على أن الصواب في وقوله، دون ما خالفه، وليس المطلوب إلا الظن الغالب، والعمل به متعين.

وأما المدارك التي شاركناهم فيها من دلالات الألفاظ والأقيسة: فلا ريب أنهم كانوا أبر قلوباً، وأعمق علماً، وأقرب إلي أن يوفقوا فيما لم نوفق له، لما خصهم الله تعالي به من توقد الأذهان، وفصاحة اللسان، وسعة العلم، وسهولة الأخذ، وحسن الإدراك، فالعربية سليقتهم، والمعاني الصحيحة مركوزة في فطرتهم وعقولهم، ولا حاجة بهم إلي النظر في الإسناد وأحوال الرواة وعلل الحديث، والجرح والتعديل، وعلى هذا كانت آراؤهم حجة بالنسبة لغيرهم الذين لم تتوافر لهم مزاياهم ومشاهداتهم، والذين انتقلت إليهم النصوص والآثار سماعاً، وما راء كمن سمعا[1].

أدلة النافين لحجية قول الصحابي:

تقدم أن المذاهب النافية لقول الصحابي كثيرة ومتنوعة، ولكن يجمعها — في الجملة — مذهب واحد هو: عدم حجية قول الصحابي، وإن اختلفوا في بعض الصور. لذا فسوف نجمل بعض أدلتهم علي ذلك فنقول:

استدل النافون لحجية قول الصحابي بالكتاب والإجماع والمعقول.

---

(١) إعلام الموقعين جـ١ ص ٢٤٨ وما بعدها.

أولاً: من القرآن الكريم:

فقد استدلوا ببعض الآيات القرآنية التي ظاهرها عدم اعتبار قول الصحابي، منها:

١- قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: ٢].

وجه الدلالة من الآية الكريمة: أن الله تعالى قد أمر المسلمين بالاعتبار، وهو القياس والاجتهاد، والأمر هنا للوجوب، فكان الاجتهاد واجباً على كل من توفرت فيه شروطه، وفي ذلك إشعار بأن المجتهد لا يقلد غيره .. لا فرق بين أن يكون هذا المقلد (بفتح اللام) صحابياً أو غيره.

وأجيب عن هذا الاستدلال: بأن القول بحجيته لا يمنع الاجتهاد، لأن مذهب الصحابي لا يكون حجة إلا بعد البحث والاستقصاء عن عدم وجود المعارض له من الكتاب أو السنة أو الإجماع. وهذا هو الاجتهاد. جاء في فواتح الرحموت: «إذا كان مذهبه حجة فمن مأخذ الحكم يأخذه، فلا تقليد، إذ أخذ الحكم من الحكم ليس تقليدا»[1].

٢- كما استدلوا بقوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩].

ووجه الدلالة من الآية: أن الله سبحانه وتعالى أوجب الرد عند الاختلاف إلي الله والرسول، فالرد إلى الله تعالي هو: الرجوع إلى القرآن الكريم، والرد إلى الرسولﷺ هو الرجوع إليه في حياته وإلى سنته بعد مماته. فالرد إلي مذهب الصحابي فيه ترك للواجب وهو الإرجاع إلى كتاب الله وسنة رسول اللهﷺ وهذا لا يجوز.

ورد ذلك: بأن المجتهد لا يقدم قول الصحابي على الكتاب أو السنة ما دام

---

(١) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٢/ ١٨٧)، بحوث في الاجتهاد (٢/ ١٢٥).

الدليل قائماً في المسألة التي يريد البحث والاجتهاد فيها، وإنما يأتي قول الصحابي حيث لا دليل وحينئذ لا تكون هناك مخالفة لأمر الله عز وجل[١].

ثانياً: الإجماع:

استدل أصحاب هذا المذهب بأن الصحابة أجمعوا على جواز مخالفة بعضهم بعضا، ولو كان قول الواحد منهم حجة لما جازت مخالفته.

كما كان يخطيء بعضهم بعضا، مثل ما روى أن عمر بن الخطاب لما عزم على جلد المرأة الحامل، قال له معاذ: «إن جعل الله لك علي ظهرها سبيلا، فما جعل لك على ما في بطها سبيلا" فقال عمر: "لولا معاذ لهلك عمر».

وحينما نهى عمر بن الخطاب ﷺ عن المغالاة في المهور، ردت عليه امرأة، وقالت أيعطينا الله تعالي بقوله: ﴿وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا...﴾ ويمنعنا عمر. فقال: أصابت امرأة وأخطأ عمر.

كما أن بعض التابعين خالفوا قول الصحابي، ولم ينكر عليهم ذلك. من ذلك ما روى أن عبد الله بن عباس أفتى فيمن نذر أن يذبح ابنه بذبح مائة من الإبل، فعلم بذلك «مسروق» – وهو من التابعين – فخالف ابن عباس في رأيه، وأفتى بذبح شاه واحدة، وقال: ليس ولده خيراً من "إسماعيل" فقد فداه الله بذبح عظيم، فرجع ابن عباس عن قوله إلى قول «مسروق» رضي الله عنهم جميعا[٢].

ورد ذلك: بأن موضوع النزاع إنما هو: كون قول الصحابي حجة علي من بعده، وليس على مجتهدي الصحابة، كما تقدم في تحرير محل النزاع، فليس في دليلهم ما يقوي حجتهم.

---

(١) الأدلة المختلف فيها د. عبد الحميد أبو المكارم ص ٢٩٨.

(٢) مصادر الأحكام الإسلامية د. زكريا البري ص ٨٨.

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (١٠/ ٨٨، ٨٩).

ثالثاً: المعقول:

كما استدلوا على صحة مذهبهم بالمعقول فقالوا:

إن الصحابي – في المسائل الاجتهادية – ليس معصوماً، فهو كغيره من المجتهدين، يجوز عليه الخطأ والصواب، وكونه أفضل من غيره من حيث العلم والتقوى لا يستلزم كون قوله حجة على غيره.

ولذلك كان أجلاء الصحابة يتهيبون الفتوى، خوفاً من الوقوع في الخطأ.

فهذا أبو بكر ﷺ حينما سئل عن الكلالة في قوله تعالى: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي ٱلْكَلَٰلَةِ﴾. يقول: «أقول فيها برأيي، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان: الكلالة: ما عدا الوالد والولد»[1].

وهذا عبد الله بن مسعود ﷺ يفتي رجلاً في الكوفة بحل أم زوجته التي طلقها قبل الدخول، ثم يسأل الصحابة بالمدينة فيعرف أنه مخطئ في فتواه، فيعود إلى الكوفة ويطلب من الرجل أن يفارق زوجته.

وأجيب عن ذلك: بأن احتمال الخطأ في أقوالهم مرجوح، وصوابهم هو الراجح ولا شك أن العمل بالراجح واجب شرعاً.

قال صاحب فواتح الرحموت: «ولك أن تقرر الجواب بأن بركة الصحبة والتخلق بالأخلاق النبوية توجب ظن إصابة الحق وعدم الخطأ في رأيهم، فيكون مذهبهم حجة لكونه مطابقاً لما عند الله من الحكم، وهذا ليس ببعيد»[2].

ومن أراد المزيد من الأدلة للمذاهب المختلفة، والمناقشات الواردة عليها فعليه بالمطولات.

---

(١) تفسير ابن كثير (١/ ٤٦٠) ط الحلبي.

(٢) فواتح الرحموت (٢/ ١٨٦).

وبذلك نرى رجحان مذهب القائلين بأن قول الصحابي حجة:

فأقوال الصحابة لها منزلة لا يصل إليها منزلة أقوام غيرهم من المجتهدين، ألا ترى أن العلماء قد استدلوا باقوالهم وأفعالهم على حجية أصول أخرى كالقياس، والمصلحة، والاستحسان، وإن لم تكن هي الدليل وحدها، ولولا ما لها من الاعتبار في مقام الحجة لما فعلوا، بينما لا نجد لهم استدلالا قط بعمل المجتهدين في أي عصر من العصور على شيء من ذلك[1] والله أعلم.

(١) أصول الفقه الإسلامي للشيخ مصطفى شلبي ص ٣٦٤، ٣٦٤.

رفع

عبد الرحمن النجدي

أسكنه الله الفردوس

الفهرس

الجزء الأول

الفصل الثاني

في السنة النبوية

المبحث الأول

في تعريف السنة لغة واصطلاحا

المبحث الثاني

في حجية السنة

المبحث الثالث

في تقسيمات السنة

السنة المتواترة

شروط المتواتر

حجية خبر الآحاد

المرسل وحكمه

الفصل الثالث

في الإجماع

المبحث الأول

في تعريف الإجماع وأركانه

المبحث الثاني

في إمكان وقوع الإجماع وحجيته

المبحث الرابع

في شروط الإجماع

المبحث الخامس

في نسخ الإجماع والنسخ به

المبحث السادس

في إحداث قول ثالث في مسألة أجمع فيها على رأيين

المبحث السابع

في الإجماعات الخاصة

١- إجماع أهل المدينة

أقسام عمل أهل المدينة

٢- إجماع أهل الحرمين وأهل المصرين

٣- إجماع الشيخين

٤- إجماع الخلفاء الراشدين

٥- إجماع العترة

الفصل الرابع

في القياس

المبحث الأول

في تعريف القياس وأركانه

أركان القياس

المبحث الثاني

في حجية القياس

أدلة نفاة القياس

المبحث الثالث

في شروط القياس

المبحث الرابع

في مسالك العلة وقوادحها

المطلب الأول

مسالك العلة

المطلب الثاني

في قوادح العلة

المبحث الخامس

في أقسام القياس ومجالاته

الفصل الخامس

في الأدلة المختلف فيها

آراء العلماء في حجية الاستحسان

أدلة المثبتين للاستحسان

٦- قول الصحابي